

مکتب در فرایند تکامل

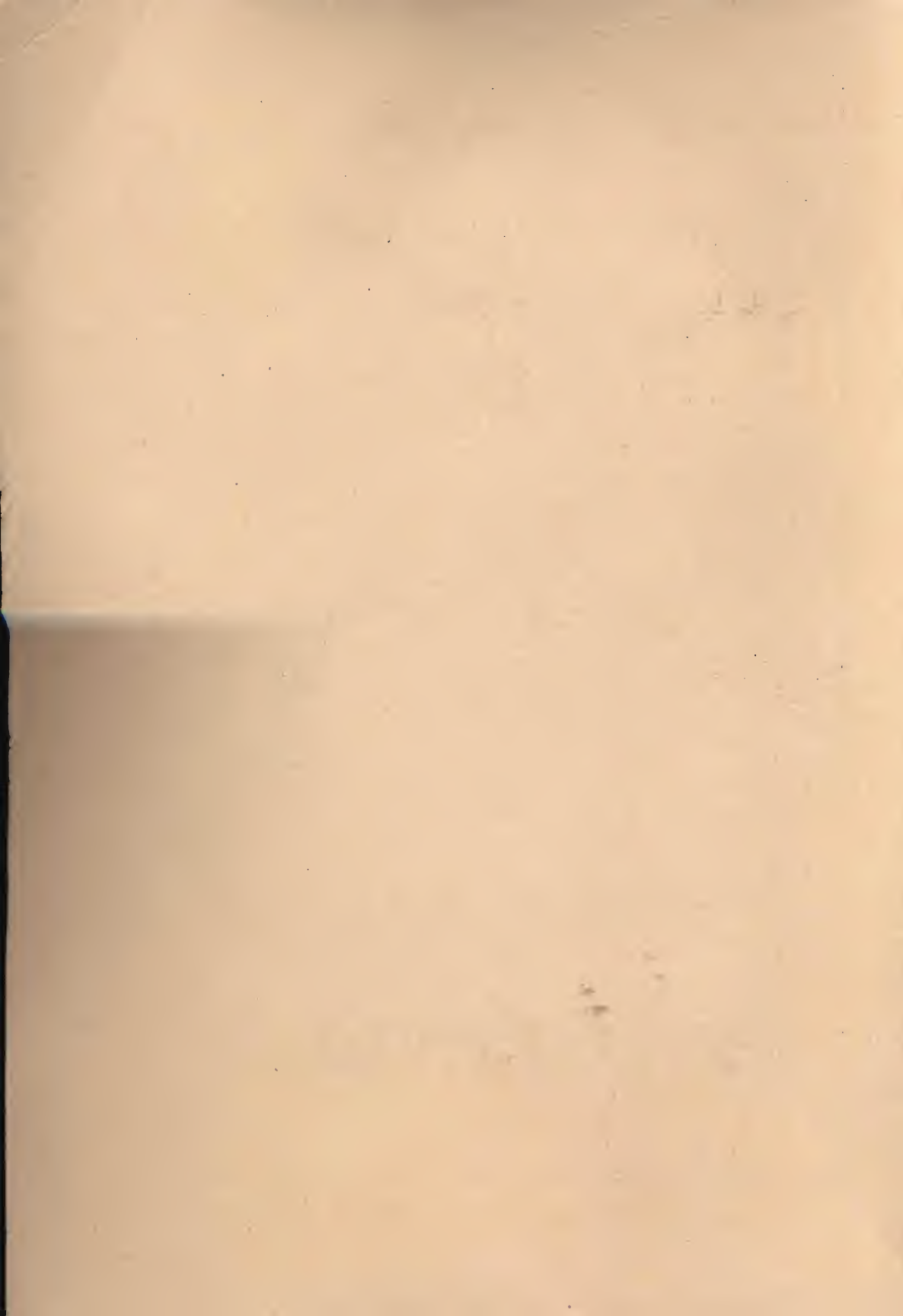
نظری بر تطوّر مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین

از

استاد دکتر حسین مدرّسی طباطبائی

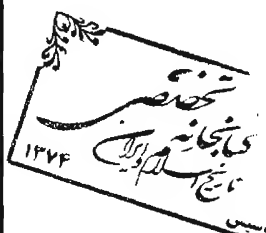
ترجمه:

هاشم ایزدپناه



مکتب در فرایند تکامل

نظری بر تطوّر مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین



از

استاد دکتر حسین مدرّسی طباطبائی

ترجمه:

هاشم ایزدپناه

مؤسسه انتشاراتی داروین

نیوجرسی - ایالات متحده

THE DARWIN PRESS, INC.

PRINCETON, NEW JERSEY

۱۳۷۴

یادداشت مترجم

کتابی که در دست دارید ترجمه‌ اثری از استاد دکتر حسین مدرّسی طباطبائی بانام

CRISIS AND CONSOLIDATION IN THE FORMATIVE PERIOD OF SHI'ITE ISLAM

است. این کتاب را استاد به منظور نشان دادن تاریخ تحوّل فکری کلامی شیعه در سه قرن اوّل نوشته، و بهانه آن معرفی احوال و آثار ابن قبه، دانشمند توانا و صاحب اثر شیعه، بوده که در اواخر قرن سوم هجری در شهر ری زندگی می‌کرده است. مترجم که این اثر را در نوع خود منحصر، و از نظر سطح تحقیق در مرتبه‌ای بس ارجمند یافت به ترجمه آن دست زد و سپس متن ترجمه شده را خدمت استاد عرضه داشت. استاد تصرفاتی در متن انجام داده و پیشنهاد کردند که قسمت دوم کتاب با افزودن بخش بازمانده از کتاب **التنبیه** ابو سهل نوبختی و فصل مربوط به غیبت از کتاب **المقالات والفرق** سعد بن عبد الله اشعری قمی به این صورت درآید که اینک از نظر خوانندگان محترم می‌گذرد. بنابر این ترجمه حاضر به نظر مؤلف دانشمند رسیده و مواردی که در نام کتاب، عنوان بخش‌ها و در قسمت ضامنه با اصل کتاب اندکی اختلاف دیده می‌شود باصلاح دید ایشان بوده است.

مسلم است که بیشتر خوانندگان دانش پژوه از راه آثار دیگر مؤلف محترم با نام این دانشمند عالی مقام آشنا هستند. استاد و روحانی ارجمند، پروفیسور حسین مدرّسی طباطبائی، از فارغ التحصیلان و مدرّسین حوزه علمیه قم بوده که سپس در دانشگاه آکسفورد انگلستان تحصیلات جدید خود را در رشته حقوق به پایان برده و به اخذ دکتری در آن رشته

نائل شده‌اند. ایشان اکنون مدت دوازده سال است که در دانشگاه پرینستون امریکا - که یکی از بزرگ‌ترین مراکز علمی آن کشور و محل اقامت و تدریس نام آورانی مانند آلبرت اینشتین بوده - اقامت و به تدریس اشتغال دارند. پروفیسور مدرّسی در حال حاضر، هم‌زمان، استاد مادام‌العمر دانشگاه پرینستون، استاد کرسی اهدائی گلستانه برای مطالعات اسلامی در دانشگاه آکسفورد انگلستان، استاد کرسی اهدائی مهدی برای معارف تشیع در دانشگاه کلمبیا در شهر نیویورک، و استاد مدعو و عضو شورای نظارت بر دانشگاه هاروارد است. از ایشان کتابها و مقالات بسیاری در زبان انگلیسی به چاپ رسیده که برخی از آن مانند کتاب **مقدمه‌ای بر فقه شیعه** و کتاب **زمین در فقه اسلامی** قبلاً به فارسی ترجمه شده و اینک این اثر ارزنده نیز به نوبه خود در دسترس دوستداران آثار تحقیقی در زمینه مطالعات اسلامی قرار می‌گیرد.

دهم اسفندماه ۱۳۷۳

هاشم ایزدپناه

یادداشتی بر چاپ دوم

در این چاپ عمدتاً پاره‌ای اغلاط چاپی و نارسائی‌ها و ناهماهنگی‌ها میان ترجمه و متن اصلی کتاب که در چاپ اول راه یافته بود اصلاح شده و افتادگی‌هایی که در چند مورد - به خصوص در بخش ضمایم - روی داده بود تکمیل گردیده است. همچنین چند یادداشت کوتاه و پاورقی از مؤلف محترم در توضیح برخی مطالب کتاب به دست ما رسید که هر يك در جای مناسب خود درج شد.

فروردین‌ماه ۱۳۷۵

ه.ا.

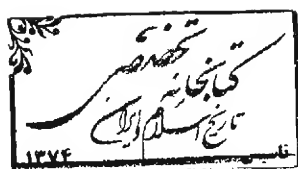
فهرست مطالب

پیش‌گفتار - درگیری در چند جبهه، تشیع در نبردی سرنوشت‌ساز.....	۳
بخش اول - حقوق و مسئولیت‌ها: تکامل مفهوم امامت در بُعد سیاسی و اجتماعی.....	۵
بخش دوم - غلو، تقصیر و راه میانه: تکامل مفهوم امامت در بُعد علمی و معنوی.....	۲۷
بخش سوم - بحران رهبری و نقش راویان حدیث.....	۷۳
بخش چهارم - مناظرات کلامی و نقش متکلمان.....	۱۵۱

ضمائم

۱- رساله ابن قبه در پاسخ معتزله.....	۱۸۵
۲- رساله یکی از طرفداران جعفر کذاب و پاسخ ابن قبه به آن.....	۱۹۱
۳- رساله ابن قبه در پاسخ زیدیه.....	۲۰۳
۴- بخش پایانی کتاب التنبیه ابو سهل نوبختی.....	۲۳۷
۵- بخش مربوط به غیبت از کتاب المقالات والفرق سعد بن عبد الله اشعری.....	۲۴۳

منابع کتاب



مکتب در فرایند تکامل

پیش‌گفتار

درگیری در چند جبهه :

تشیع در نبردی سرنوشت ساز

سال‌های ۲۶۰-۳۲۹ هجری که در میان شیعیان با نام دوره غیبت صغری شناخته می‌شود بدون تردید سخت‌ترین و بحرانی‌ترین دوره در تاریخ تشیع امامی بود. ماجرا چنین آغاز شد که امام یازدهم شیعیان، حضرت عسکری (ع) در سال ۲۶۰ درگذشت بدون آن که جانشین ایشان برای توده مردم شناخته و مشهود باشد و در نتیجه جامعه شیعه، به خصوص در عراق، ناگهان خود را با اختلافات و تشّت گروهی بزرگی مواجه یافت. این به نوبه خود موجب وسرآغاز درگیری‌های درون گروهی، تغییر مذهب بسیاری از پیروان مکتب تشیع امامی و پیدایش فرقه‌های منحرف متعدّد در میان شیعیان شد. این وضعیّت، گروه‌های دیگر مانند معتزله و زیدیه را نیز تشویق کرد که با شدّت بیشتر به مبانی سنتی عقیده تشیع که اکنون از همیشه آسیب پذیرتری دفاع‌تر به نظر می‌رسید حمله کرده و آن را مورد انتقاد قرار دهند. استمرار اختلافات داخلی و تفرقه‌های درون گروهی در میان خود جامعه شیعی بر سر برخی مسائل زیر بنائی عقیدتی (مانند اعتبار یا عدم اعتبار عقل و استدلال برهانی در شریعت، و طبیعت مقام امامت و حدود علم و قدرت امام) تنها به پیچیده‌تر شدن آن وضعیّت بحرانی کمک

می‌کرد. علاوه بر همه اینها، فشارهای سیاسی و سرکوبی بی رحمانه که اندکی پیش از یک دهه پیش در روزگار متوکل عباسی (۲۳۲-۲۴۷ هجری) به اوج خود رسیده و پس از آن هم تا اواخر دوره غیبت صغری کم و بیش ادامه داشت نیز بر تشنج موجود می‌افزود. نیاز به بازسازی برخی از استدلال‌ات و تحلیل‌های بنیادی مکتب مانند فلسفه احتیاج دائمی جامعه بشریت به امام اکنون از همه وقت بیشتر ضروری تر می‌نمود^۱. متکلمان شیعه در آن دوره، بدین ترتیب دو وظیفه دشوار دفاع از مکتب تشیع در برابر حملات دشمنان، و عرضه تفسیر نو و تحلیل‌ات جدید از مبانی بنیادی آن را (به نوعی که با شرائط و مقتضیات جدید وفق دهد) باید هم زمان انجام می‌دادند. در این دوره که نزدیک یک قرن به طول انجامید به تدریج مکتب مقدس تشیع به گونه‌ای که بعداً با تحلیل‌ات و نقطه نظرات استوار و مستحکم خاص خود به نام تشیع دوازده امامی خوانده شد تکامل یافت. کتاب حاضر تلاش کوچکی است برای روشن ساختن برخی جنبه‌های این فرایند تکاملی و نقش متکلمان شیعی دوره غیبت صغری در تحکیم و تکمیل مبانی اعتقادی شیعه.

۱ به عنوان مثال چنان که از احادیث شیعه و متون مختلف کلامی برمی‌آید در قرن‌های اول، شیعیان در برابر اهل سنت برای اثبات ضرورت تداوم امامت پس از درگذشت پیامبر (ص) بر این استدلال تکیه می‌کردند که جامعه بشریت در هر دوران محتاج به یک مرجع زنده و قابل دسترسی برای تشخیص صحیح از سقیم و حق از باطل است و با ختم نبوت این مهم جز از راه نصب ائمه و اوصیاء پیامبر ممکن نیست. این تحلیل و استدلال اکنون با پیش آمدن وضع جدید و عدم حضور امام در صحنه ظاهری اجتماع به ناچار باید تجدید ساختمان می‌شد و استدلال‌ات تازه‌تر جایگزین آن می‌گردید.

بخش اول

حقوق و مسئولیتها:

تکامل مفهوم امامت در بُعد سیاسی و اجتماعی

موضوع دوستی خاندان پیامبر (ص) پدیده‌ای قدیم است و به روزگار خود آن حضرت باز می‌گردد. در میان اصحاب و یاران آن حضرت کسانی بودند که به خاندان او مهر می‌ورزیدند. بر اساس روایات تاریخی، پس از درگذشت پیامبر (ص) که موضوع جانشینی ایشان مورد اختلاف نظر قرار گرفت همین افراد از صحابه بر اساس نصّ و دستور صریح آن حضرت، از احقّیت خاندان طهارت که نماینده و سردسته آنان علی بن ابی طالب (ابن عمّ و همسر دختر محبوب پیامبر فاطمه زهرا) بود سخن گفته و از آن امام بزرگوار به عنوان شایسته‌ترین نامزد خلافت جانبداری کردند. هر چند این نظریه و نظریه انصار که تقسیم خلافت را میان مهاجرین و انصار پیشنهاد می‌کرد مآلاً طرفی نبست و قریش، قبیله پر نفوذی که پیامبر نیز بدان وابسته بود، سرانجام توانستند یکی از معمرین و مقدّمین خود را از یک سلسله دیگر به عنوان خلافت بر مسند قدرت و ریاست بنشانند. امام علی (ع) عاقبة الامر در مقام استحقاقی خود قرار گرفت اما پس از ۲۵ سال، آن هم تنها برای مدّتی کمتر از ۵ سال. آن حضرت در سال ۴۰ هجری به شهادت رسید. با شهادت او و عدم توفیق خلافت کوتاه مدّت فرزندش امام حسن

مجتبی (ع)، زعامت و قدرت سیاسی از خاندان پیامبر به دودمان اموی که تا سال‌های واپسین زندگی پیامبر از سرسخت‌ترین دشمنان آن حضرت بودند منتقل شد.

تجمع و حلقه طرفدارانی که به خصوص از روزگار عثمان گرد امام علی (ع) جمع شده بودند در طول سال‌های خلافت کوتاه مدت و بسیار پارسایانه او گسترش فراوان یافت. در دوره خلافت معاویه (سال‌های ۴۱ - ۶۰ هجری) گروه پیروان علی (ع) به صورت یک جمعیت مشخص در اجتماع اسلامی شناخته و ممتاز بودند که به سختی وسیله حکومت مورد تعقیب و تهدید و آزار قرار می‌گرفتند. این گروه در طی رویدادهای بعدی آن دوره از تاریخ اسلام مانند قیام و شهادت امام حسین (ع) در سال ۶۱، نهضت توانیین در سال‌های ۶۴ - ۶۵ و قیام مختار ثقفی در کوفه در سال‌های ۶۶ - ۶۷ به شکل یک جمعیت فعال ضد دولتی که طرفدار حقوق اهل بیت به عنوان رهبران قانونی جامعه اسلامی بود متحول و ممتاز گردید^۱ و سرانجام به عنوان یکی از دو مذهب اصلی در دین اسلام شناخته شد.

جنبش تشیع، با این همه، تا پایان قرن اول هجری جز در گرایش یاد شده در بالا که نوعی گرایش سیاسی ضد نظام موجود دانسته می‌شد راه خود را از سواد اعظم جامعه مسلمان جدا نکرده بود. اما به مرور که از اوایل قرن دوم، مکاتب حقوقی و فقهی اسلامی رو به شکل گرفتن نهاد مکتب تشیع هم به تدریج به صورت یک مکتب حقوقی مشخص و متمایز درآمد که بیشتر اعضای آن از تعالیم و نظرات فقهی دانشمندترین فرد خاندان پیامبر در آن زمان، امام محمد باقر (ع) پیروی می‌کردند^۲. طولی نکشید که با شدت

۱. در باره شکل تشیع در این دوره در مصادر اولیه اسلامی نگاه کنید به نامه هشام بن عبدالملک به والی خود در کوفه در تاریخ طبری ۷: ۱۶۹ و رساله حسن بن محمد ابن حنفیه در باب ارجاء: ۲۴.

۲. در این باره به خصوص نگاه کنید به حدیثی از امام صادق (ع) در رجال کشی: ۴۲۵ که در آن آمده است: «کانت الشيعة قبله (یعنی امام باقر که در سطر قبل آن حدیث از وی سخن رفته است) لا يعرفون ما يحتاجون اليه من حلال وحرام الا ما تعلموا من الناس حتى كان ابو جعفر ففتح لهم وبين لهم وعلمهم». همچنین تفسیر عیاشی ۱: ۲۰۲ - ۲۰۳ که در حدیث مشابهی آمده است: «کانت الشيعة قبل ان يكون ابو جعفر وهم لا يعرفون مناسك حجتهم ولا حلالهم ولا حرامهم حتى كان ابو جعفر ففتح لهم وبين

گرفتن بحث‌های کلامی در جامعه اسلامی و پیدایش مکاتب مختلف کلامی، مکتب تشیع هم ناچار از اتخاذ مواضع خاص در مباحث مختلف کلامی شد که در این باب نیز عمدتاً پیروی از مواضع امام باقر و فرزند او امام جعفر صادق (ع) می‌نمود. نتیجتاً وقتی انقلاب عباسی در سال ۱۳۲ بساط یک قرن حکومت اموی را درهم نوردید تشیع به صورت یک نظام کامل و مستقل سیاسی، فقهی و کلامی در صحنه جامعه اسلامی حضور غیر قابل انکار یافته بود.



پس از شهادت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب، دو فرزند او از فاطمه زهرا - امام حسن و امام حسین - مرکز و محور بی منازع عواطف و پیروی هواداران خاندان عصمت و طهارت که خلافت را حق الهی آنان می‌دانستند بودند. پس از درگذشت آن دو امام، فرزند امام حسین: زین العابدین علی بن الحسین (ع) در نظر اکثریت جامعه اسلامی به عنوان رئیس و بزرگ خاندان پیامبر شناخته می‌شد. تنها فرقه انحرافی و افراطی **کیسانیه** که مرکب از هواداران مختار ثقفی در کوفه بود^۳ فرزند سومی از امام علی (ع): محمد ابن الحنفیه را به عنوان رهبر معنوی و روحانی خود اعلام کرد. این فرقه تا اواخر قرن دوم بیشتر در صحنه جامعه اسلامی دوام نیاورد و پس از آن ناپدید شد. پس از امام زین العابدین، فرزندش امام محمد باقر (ع)^۴ و سپس فرزند وی امام جعفر صادق (ع) از

مناسك حجّهم و حلالهم و حرامهم حتّى استغنوا عن الناس و صار الناس يتعلّمون منهم بعد ما كانوا يتعلّمون عن الناس.»

۳. در باره این فرقه به خصوص نگاه کنید به ماده **کیسانیه** دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی از ویلفرد مادلونگ (چاپ جدید ۴: ۸۳۶-۸۳۸) و کتاب و داد القاضي: الکیسانیه فی التاریخ و الادب (چاپ بیروت ۱۹۷۴).

۴. البته بسیاری از شیعیانی که در آن دوره گرد امام باقر (ع) بودند با مفهوم امامت به شکل واقعی آن آشنا نبوده و ایشان را امام معصوم منصوب نمی‌دانستند ولی به هر حال خلافت را حق خاندان پیامبر

طرف اکثریت بزرگ جامعه اسلامی به عنوان رئیس و بزرگ خاندان پیامبر شناخته شده و به این عنوان مورد احترام و علاقه همه بودند^۵. در زمان امام صادق (ع) یک تقسیم دیگر، جامعه شیعه را به دو بخش زیدی و جعفری تقسیم کرد. جعفریان بعداً به عنوان شیعیان امامی شناخته شدند.

پس از درگذشت امام صادق (ع) اکثریت پیروان وی به صورت یک روش مستمر همواره برگزیده ترین فرد از میان بازماندگان ذکور (معمولاً فرزند ارشد) امام پیشین را به عنوان امام می پذیرفتند. عقیده عام آن بود که هر امام، جانشین خود را از میان پسران خویش با وصیت که گاه نص خوانده می شد به امامت منصوب می کند. مآلاً سلسله امامان - با یک استثناء در مورد امام دهم و سوم که برادر بودند - بر اساس اراده الهی در یک شجره پدر و فرزند قرار گرفت.



منابع فقهی و کلامی اسلامی منصب امامت را به صورت «ریاست عالیه بر امور دین و دنیا» تعریف کرده اند. امام بدین ترتیب رهبر جامعه اسلامی، جانشین پیامبر

می دانستند و ایشان را بزرگ و رئیس آن خاندان می شناختند. چنین مفهوم از تشیع در آن روزگار بسیار شایع بود.

۵. موضوع تسلسل ریاست خاندان پیامبر و شناسائی جامعه از آن به شرح بالا به خوبی در یک سند غیر قابل تردید تاریخی از نیمه اول قرن دوم منعکس شده است: نامه خلیفه دوم عباسی منصور (۱۳۶ - ۱۵۸) به محمد بن عبدالله بن الحسن معروف به نفس زکیه (مقتول ۱۴۵) که متن آن در العقد الفرید ابن عبد ربه ۵: ۸۲ - ۸۳ و کامل مبرّد ۴: ۱۱۹ و تاریخ طبری ۷: ۵۶۹ - ۵۷۰ آمده و در اصالت آن کسی تردید نکرده است. خلیفه عباسی در آن نامه که در زمان حیات امام صادق نوشته شده چنین می گوید: «وما ولد منکم بعد وفاة رسول الله افضل من علی بن الحسین... وهو خیر من جدک حسن بن حسن، وما کان فیکم بعده مثل ابنه محمد بن علی.. وهو خیر من ابیک، ولا مثل ابنه جعفر، وهو خیر منک» (برای حضرت سجاد و حضرت باقر و مقام غیر قابل بحث آن دو بزرگوار از نظر جامعه اسلامی آن عصر همچنین نگاه کنید به قرب الاسناد: ۱۳۲).

اسلام (ص) و سرپرست تمامی امور دینی و اجتماعی مسلمانان است. موضوع احقیّت امیرالمؤمنین علی (ع) نسبت به این مقام دست کم از روزگار عثمان خلیفهٔ سوم رسماً به وسیلهٔ طرفداران حضرتش علیه خلیفهٔ شاغل مطرح می‌شد. در اعصار بعد بسیاری از مسلمانان، از جمله بسیاری از هواداران سنت^۶، معتقد بودند که ائمهٔ اهل بیت احقّ از خلفاء هم زمان خود نسبت به مقام خلافت بوده‌اند. شیعیان اعتقاد داشتند که هر وقت شرائط و مقتضیات فراهم شود و زمان مناسب فرا رسد امام آن دوره شمشیر برگرفته و قیام خواهد کرد و غاصبین مقام خلافت را رانده، حقّ تزییع شدهٔ خود را باز پس خواهد گرفت^۷. معمولاً شیعیان در هر دوره امید داشتند که این موضوع در روزگار آنان روی داده و پیروان اهل بیت سرانجام از رنج و عذاب و سرکوب و فشارهای سیاسی که برای سالیان دراز تحمّل کرده بودند آسوده خواهند شد^۸. از طرف دیگر چنین به نظر می‌رسد که دست کم از اواخر قرن اوّل هجری^۹، انتظار و اعتقاد به ظهور یک منجی و رهائی بخش انقلابی از دودمان پیامبر (ص) که در آینده ظهور کرده و نظام فاسد ظلم و ستم را در هم ریخته و حکومت عدل و قسط را پی ریزی خواهد نمود در همهٔ قشرهای جامعهٔ اسلامی وجود داشته است. این منجی رهائی بخش را شیعیان با نام قائم می‌شناختند.

در نخستین سال‌های قرن دوم هجری که کار نارضایتی عمومی از بنی امیه بالا گرفته و نظام خلافت اموی رو به ضعف نهاده بود بسیاری از مردم امید داشتند که

۶. به عنوان یک نمونه مراجعه کنید به سیر اعلام النبلاء از ذهبی ۱۳: ۱۲۰ که می‌گوید امام حسن، امام حسین، امام زین العابدین و امام باقر همه شایسته و جامع شرائط خلافت بودند. «و كذلك جعفر الصادق كبير الشأن من ائمة العلم، كان اولی بالامر من ابی جعفر المنصور، و كان ولده موسی كبير القدر جید العلم اولی بالخلافة من هارون». نیز نگاه کنید به کتاب السنّة خلال ۱: ۲۳۸.

۷. ببینید رسالهٔ حسن بن محمّد ابن حنفیه را در باب ارجاء: ۲۴.

۸. به خصوص نگاه کنید به غیبت نعمانی: ۲۸۷ و ۲۸۸ و ۲۹۵ (همچنین نگاه کنید به صفحه ۲۶۶)؛ نیز به کافی ۱: ۳۶۹ و ۸: ۸۱.

۹. به خصوص نگاه کنید به مادهٔ مهدی در چاپ جدید دائرة المعارف اسلام به زبان انکلیسی از ویلفرد مادلونگ.

رئیس خاندان پیامبر در آن عصر، امام محمد باقر (ع) رهبری نهضت را به دست گرفته و قیام خواهد کرد^{۱۰}. اما امام به این انتظار و توقع عمومی پاسخ مثبت نداد. این عکس العمل، شیعیانی را که در ذهنیت آنان، امام حق از خاندان پیامبر در صورت فراهم شدن شرائط مناسب باید بی درنگ برای احقاق حق خود و برپا کردن نظام عدل و قسط به پا می‌خواست دچار حیرت کرد. هنگامی که از امام سؤال شد چرا وی علی رغم خیل عظیم طرفداران خود در عراق دست به قیام موعود و مورد انتظار عمومی نمی‌زند حضرت پاسخ داد که وی قائم منتظر نیست و قائم در آینده هنگامی که زمان کاملاً مناسب فرا رسد ظهور خواهد فرمود^{۱۱}. دو دهه پس از این، فرزند او امام صادق (ع) نیز در شرائطی که بسیاری آن را عالی‌ترین فرصت برای اقدام امام در راه به دست آوردن حق غصب شده خاندان پیامبر (ص) می‌دانستند از هرگونه اقدامی خودداری فرمود. شوک حاصله از این سکوت و عدم اقدام موجب شد که شیعیان در نظرات و ذهنیات قدیم خود که برای سال‌های طولانی بدان اندیشیده بودند تجدید نظر کنند.

در سال‌های اواخر دهه سوم قرن دوم که مسلمانان در سرزمین اسلامی علیه حکومت جائزانه یکصد ساله اموی برخاسته و جامعه شاهد یک انقلاب عظیم و قیام عمومی بود امام صادق (ع) محترم‌ترین فرد از خاندان پیامبر در نظر تمامی مسلمانان از شیعه و سنی بود^{۱۲}. همه جامعه به وی به عنوان روشن‌ترین و شایسته‌ترین نامزد احراز خلافت می‌نگریستند و بسیاری انتظار داشتند که او برای به دست گرفتن آن و ایفاء نقش سیاسی خود قدم پیش نهد^{۱۳}. عراق مالا مال از هواداران او بود. یک شیعه با حرارت به

۱۰. کافی ۸: ۸۰ و ۳۴۱/هدایه خصیبه: ۲۴۲-۲۴۳.

۱۱. کافی ۱: ۳۴۲ و ۵۳۶ (نیز نگاه کنید به ۱: ۳۶۸)/غیبت نعمانی: ۱۶۷-۱۶۸ و ۱۶۹ و ۲۱۵ و ۲۱۶ و ۲۳۷/کمال الدین: ۳۲۵. همچنین نگاه کنید به المقالات والفرق سعد بن عبدالله اشعری: ۷۵/رساله

پنجم شیخ مفید در غیبت: ۴۰۰.

۱۲. نگاه کنید به کافی ۸: ۱۶۰/العبر ذهبی: ۱: ۲۰۹.

۱۳. کافی ۱: ۳۰۷ و ۳۳۱/رجال کشی: ۱۵۸ و ۳۹۸/مناقب ابن شهر آشوب ۳: ۳۶۲. نیز نگاه کنید به دعائم الاسلام ۱: ۷۵.

او خبر می‌داد که «نیمی از جهان» هوادار او هستند.^{۱۴} مردم کوفه تنها منتظر دستور او بودند تا شهر را از دست اردوی اموی مستقر در آنجا بگیرند و آنان را اخراج کنند.^{۱۵} حتی عباسیان که سرانجام قدرت را به دست گرفتند براساس روایات تاریخی در آغاز به او به مثابه اولویت نخست برای رهبری معنوی قیام می‌اندیشیدند.^{۱۶} امتناع امام از دخالت و بهره برداری از موقعیت، عکس العمل‌های گوناگونی را در میان مردم به وجود آورد: عده‌ای از هواداران وی بی‌مجامله می‌گفتند که در آن وضعیت، سکوت و عدم قیام برای او حرام است.^{۱۷} دیگران فقط اظهار یأس و ناامیدی می‌کردند که با وجود چنین موقعیت مناسب، روزگار رهائی و دوران طلایی موعود شیعیان همچنان دور به نظر می‌رسد.^{۱۸} اما امام نه تنها خود مطلقاً از سیاست دوری جست^{۱۹} بلکه پیروان خود را نیز به شدت از هر عمل سیاسی منع کرد^{۲۰}، و دستور داد که شیعیان حق ندارند به هیچ یک از گروه‌های مسلح فعال پیوسته^{۲۱} یا تبلیغات شیعی کنند^{۲۲} یا با استفاده از شرائط وجود موجود اجتماع که شعار آن طلب رضایت از اهل بیت پیامبر بود در صدد جذب افراد جدید به حلقه پیروان مکتب تشیع جعفری باشند^{۲۳}. روایاتی که نشان می‌دهد حضرت

۱۴. کافی ۲: ۲۴۲. همچنین نگاه کنید به مناقب ابن شهر آشوب ۳: ۳۶۲.

۱۵. کافی ۸: ۳۳۱/ رجال کشی: ۳۵۳-۳۵۴.

۱۶. مناقب ابن شهر آشوب ۳: ۳۵۵-۳۵۶ به نقل از مأخذ قدیم‌تر / ملل و نحل شهرستانی ۱: ۱۷۹.

همچنین نگاه کنید به کافی ۸: ۲۷۴.

۱۷. کافی ۲: ۲۴۲.

۱۸. کافی ۱: ۳۶۸/ غیبت نعمانی: ۱۹۸ و ۲۸۸ و ۲۹۴ و ۳۳۰/ غیبت شیخ: ۲۶۲ و ۲۶۳ و ۲۶۵.

۱۹. نگاه کنید به تاریخ طبری ۷: ۶۰۳/ مقاتل الطالبیین: ۲۷۳/ رجال کشی: ۳۶۲ و ۳۶۵. البته این

سکوت سیاسی امام موجب نشد که خلیفه را از آزار دادن و سوءظن نسبت به آن حضرت باز دارد. نگاه

کنید به العقد الفرید ۳: ۲۲۴.

۲۰. نگاه کنید به عیون اخبار الرضا ۱: ۳۱۰/ امالی شیخ ۲: ۲۸۰.

۲۱. نگاه کنید به رجال کشی: ۳۳۶-۳۸۳/ رجال نجاشی: ۱۴۴-۱۴۵.

۲۲. کافی ۲: ۲۲۱-۲۲۶ و ۳۶۹-۳۷۲. نمونه چنین فعالیت‌ها را در آن زمان در بصائر صفار: ۲۴۴ ببینید.

۲۳. محاسن برقی ۱: ۲۰۰ و ۲۰۱ و ۲۰۳/ کافی ۱: ۱۶۵-۱۶۷.

صادق (ع) مایل نبودند خود را امام بخوانند^{۲۴}. با آن که این مسأله جای تواضع نیست - شاید در همین روند بوده است. وی به شیعیان خود صریحاً می فرمود که او قائم آل محمد نیست و در روزگار زندگی و امامت او تغییری در وضع سیاسی جامعه شیعه روی نخواهد داد^{۲۵}.

برخی از شیعیان، در نتیجه، به شاخه حسنی دودمان پیامبر که از نظر سیاسی فعال تر و بلند پرواز تر بود روی آوردند و به شورش نظامی محمد بن عبدالله نفس زکیه^{۲۶} پیوستند که بسیاری از مردم او را منجی موعود می دانستند. اعتقاد به این که قائم به زودی ظهور خواهد کرد در آن سال ها چنان در اذهان رخنه کرده بود که حتی پس از آن که قیام نفس زکیه در سال ۱۴۵ شکست خورده و خود او کشته شد بر اساس نقل های تاریخی، مردم امیدوار بوده اند که قائم در فاصله ۱۵ روز پس از کشته شدن نفس زکیه ظهور کند^{۲۷}. این البته اتفاق نیافتاد.

بسیاری از شیعیان در این دوره البته چنین مشکلی نداشتند زیرا ذهنیت آنان از امام مستلزم تصدی مقام سیاسی یا تلاش برای استقرار حکومت عادل نبود. آنان امام را به عنوان دانشمندترین فرد از خاندان پیامبر (ص) که وظیفه اساسی وی تعلیم حلال و حرام و تفسیر شریعت و تزکیه و تربیت اخلاقی جامعه است^{۲۸} می شناختند و اطاعت

۲۴. برای مثال نگاه کنید به محاسن برقی ۱: ۲۸۸-۲۸۹ / تفسیر عیاشی ۱: ۳۲۷ / کافی ۱: ۱۸۱ / رجال کشی: ۲۸۱ و ۳۴۹ و ۴۱۹ و ۴۲۱ و ۴۲۲-۴۲۳ و ۴۲۷. چنین عکس العملی از امام کاظم نیز روایت شده است. نگاه کنید به رجال کشی: ۲۸۳.

۲۵. غیبت شیخ: ۲۶۳.

۲۶. در باره او به خصوص نگاه کنید به ماده محمد بن عبدالله النفس الزکیه در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی، ۳: ۶۶۵-۶۶۶ چاپ اول و ۷: ۳۸۸-۳۸۹ چاپ دوم.

۲۷. کمال الدین: ۶۴۹ / عقد الدرر سلمی: ۱۱۶ و ۱۱۹. نیز نگاه کنید به مصنف ابن ابی شیبه ۸: ۶۷۹ و القول المختصر ابن حجر هیتمی: ۵۵. باز رجوع کنید به کافی ۱: ۵۳۴ داستان مرد شیعه ای که نذر کرده بود تا ظهور قائم آل محمد روزه بگیرد (که از سیاق کلام پیدا است آن را امری قریب الوقوع می دانسته است) و ۸: ۳۱۰.

۲۸. کافی ۱: ۱۷۸ / کمال الدین: ۲۲۳ و ۲۲۴ و ۲۲۹.

می‌کردند. به نظر آنان نقش واقعی امام، اساساً علت احتیاج به چنین فرد در جامعه، تشخیص حق از باطل^{۲۹} و حفظ شریعت از دخالت نابکاران و بدعت بدعتگذاران بود^{۳۰} که اگر نابکاران، اصلی از اصول اسلام را دستکاری یا تحریف کنند امام آن را تذکر داده و اصلاح کند و به وضع اول بازگرداند^{۳۱}. پس او مرجع اعلی و مفسر شریعت و دین است. از طرف دیگر اگر بدعت گذاران بخواهند چیزی بر شرع بیافزایند یا کم کنند او آن را تکمیل و اصلاح خواهد کرد و نقص و زیاده را به مردم باز خواهد نمود پس او حافظ تمامت و اصالت شریعت است^{۳۲}. در ذهنیت این گروه‌های شیعه در آن عصر، احتیاج جامعه به امام برای آن بود که مردم، مشکلات مذهبی خود را به وی ارجاع دهند پس وی بالاترین مرجع و منبع دانش مذهبی برای اخذ تفسیر صحیح شریعت و معنی درست و حقیقی قرآن کریم و سنت پیامبر (ص) بود. بدین ترتیب در صورت وجود امام، همه اختلافات نظر در مسائل مذهبی به وی احاله می‌گردید تا نظر درست را بیان فرموده و با پیروی همه از نظرات او، اختلافی در جامعه مؤمنین پدیدار نگردد^{۳۳}.

حتی برای آن گروه‌ها که بر نقش سیاسی امام در جامعه اسلامی تکیه می‌کردند خودداری امام صادق (ع) از درگیر شدن در سیاست روزگار خود، در شرائط پیش از استقرار نظام عباسی که همگان آن را زمینه مساعد و مناسب برای احقاق حق خاندان پیامبر می‌دانستند موجب تحوّل بزرگ در طرز فکر آنان نسبت به منصب امامت گردید. برای آن دسته که همچنان به امام صادق وفادار ماندند امام دیگر رهبر مبارزه و منجی موعود که سال‌ها در انتظارش بودند نبود. دست کم این دیگر نقش اصلی امام دانسته نمی‌شد. حالا دیگر برای این شیعیان هم، همچنان که برای گروه‌های دیگری که در بالا اشاره شد، امام اساساً رئیس و رهبر مذهب بود. بدین ترتیب در ذهنیت جامعه

۲۹. کافی ۱: ۱۷۸.

۳۰. کمال الدین: ۲۲۱ و ۲۸۱.

۳۱. کمال الدین: ۲۲۱.

۳۲. بصائر الدرجات: ۳۳۱-۳۳۲/کافی ۱: ۱۷۸/کمال الدین: ۲۰۳ و ۲۰۵ و ۲۲۱ و ۲۲۳ و ۲۲۸.

۳۳. کافی ۱: ۱۷۰ و ۱۷۲.

شیعه در این دوره، انقلابی پدید آمد و تأکیدی که قبلاً روی مقام سیاسی امام می‌شد اکنون به مقام مذهبی و علمی امام انتقال یافت. نظریه عصمت ائمه که در همین دوره وسیله هشام بن الحکم - متکلم بزرگ شیعه در این عصر - پیشنهاد گردید^{۳۴} مساهمت و مدد شایانی به پذیرفته شدن و جا افتادن هر چه بیشتر ذهنیت جدید کرد. البته امام باقر و امام صادق (ع) هر دو در زمان خود به عنوان دانشمندان برجسته شریعت و وسیله تمام جامعه اسلامی پذیرفته و مورد احترام بودند، ولی برای شیعیان دانش آنان از نظر کیفیت با دانش دیگر علماء مذهبی آن روز یک تفاوت آشکار داشت چه آن دانش خاندان پیامبر بود که مآلاً از شخص خود او اخذ شده بود، بنابر این آنچه آنان می‌گفتند حقیقت غیر قابل تردید و غیر قابل بحث، و عملاً جزئی از همان وحی بود که پیامبر از جانب خداوند دریافت کرده بود.

در همان زمان که این تغییر ذهنیت‌ها و تحلیل‌های جدید شکل می‌گرفت نظریات و ایده‌های جدید دیگری توسط یک جناح جدید تندرو در مذهب شیعه مطرح شد. این جناح که افکار خود را از نظریات مذهب کیسانیّه که اکنون دیگر تقریباً ناپدید شده بود می‌گرفت نوعی پیوند میان تشیع و غالی‌گری بود. اینان اصرار می‌ورزیدند که ائمه را موجوداتی فوق طبیعی و انمود کنند و می‌گفتند علت واقعی احتیاج جامعه به امام آن است که وی محور و قطب عالم آفرینش است و اگر یک لحظه زمین بدون امام بماند در هم فرو خواهد ریخت^{۳۵}. نتیجه این نظرات جدید هم در مورد سخن ما با تحلیل‌ات ذکر شده در بالا یکی بود چه همه می‌کوشیدند جنبه سیاسی امام را کاسته و آن را تحت الشعاع، و حد اکثر امری فرعی و ثانوی، قرار دهند.

با این همه در دوره امامت حضرت موسی بن جعفر (ع) با پیش آمدن مسائل جدید،

۳۴. در این مورد به خصوص نگاه کنید به ماده عصمت در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی ۴: ۱۸۲ - ۱۸۴ چاپ جدید.

۳۵. بصائر الدرجات: ۴۸۸ - ۴۸۹ / کافی ۱: ۱۷۹ / عیون اخبار الرضا ۱: ۲۷۲ / کمال الدین: ۲۰۱ - ۲۰۴. این مطلب که این گفته‌ها و روایات همه مربوط به غلات است بنابه تشخیص و تأکید شریف مرتضی است در کتاب شافی ۱: ۴۲.

انتظارات جامعه شیعه از نو سر برآورد. در آن دوره حدیثی در میان شیعیان دهان به دهان نقل می شد که برابر آن، هفتمین امام قائم آل محمد بود^{۳۶} و این موجب شد در سراسر جامعه شیعه این شایعه ونظر به وجود آید که آن حضرت همان امامی است که حکومت قسط وعدل اسلامی را برپا خواهد نمود. مسائل دیگری نیز به این شایعه دامن می زد: در زمان آن امام وبه دست او نهاد وکالت به وجود آمد که - همچنان که خواهیم دید - زنجیره ارتباطی گسترده ای در سراسر جهان اسلام از وکلاء ناحیه مقدسه تشکیل داد که همه با امام در ارتباط بوده ووجوه شرعی وحقوق وواجبات مالی شیعیان را از آنان دریافت کرده، برای امام می فرستادند. بدین وسیله جامعه شیعه در سراسر دنیای اسلام با امام به طور سیستماتیک در ارتباط قرار می گرفتند. خود این مسأله که امکان بسیج آنان را فراهم می ساخت، همراه با تأسیس تشکیلات مالی وتنظیمات مربوط به آن، آرزوهای شیعیان را از همه وقت به واقعیت نزدیک تر جلوه می داد. امام کاظم شخصاً بسیار شجاع وبی پروا عمل می فرمود ونسبت به حکومت رسماً تعرض می کرد^{۳۷} ودر حضور خلیفه مقتدر وقت اظهاراتی می نمود که در حد مبارزه طلبی تلقی می شد وخلیفه نیز به همین معنی می گرفت^{۳۸}. تمام شواهد نشان می دهد که آن امام از نظر سیاسی واجتماعی، برخلاف نظر متداول، کاملاً فعال بوده^{۳۹} وشورشهای بعدی برخی از فرزندان او ومسأله تصمیم آتی مأمون نیز تا حدود زیادی مؤید این بینش است که وی به عنوان رهبر مخالفین دولت وقت در جامعه شناخته می شده است. بسیاری مردم، از

۳۶. اصل محمد بن المثنی الحضرمی: ۹۱/ الامامة والتبصرة علی بن بابویه: ۱۴۷/ فرق الشيعة نوبختی: ۹۲/ المقالات والفرق سعد بن عبدالله اشعری: ۹۱/ مقالات بلخی: ۱۸۰/ رجال کشی: ۳۷۳ و ۴۷۵/ ارشاد مفید: ۳۰۲/ ملل ونحل شهرستانی: ۱/ ۱۹۷ و ۱۹۸. نیز نگاه کنید به کتاب الزینة ابو حاتم رازی: ۲۹۰.

۳۷. رجال کشی: ۴۴۱.

۳۸. کامل الزیارات ابن قولویه: ۱۸/ احتجاج ابومنصور طبرسی: ۲/ ۱۶۷.

۳۹. نگاه کنید به مسائل جارودیة شیخ مفید: ۳۹.

جمله بسیاری از ستیان^{۴۰}، او را به عنوان خلیفه قانونی و رئیس مشروع حکومت اسلامی می‌شناختند^{۴۱} که مرادف با اعلام غیر قانونی بودن خلیفه مستقر در بغداد بود. این وضع طبعاً خلیفه زمان، هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳) را بیمناک ساخت. به دستور او امام در مدینه دستگیر و به عراق برده شد و پس از چند سال در زندان، سرانجام در سال ۱۸۳ به شهادت رسید. گروهی از هواداران وی نیز دستگیر و بی رحمانه شکنجه و آزار گردیدند^{۴۲}. خبر شهادت آن بزرگوار در زندان، ضربه‌ای چنان شدید بر آرزوها و انتظارات شیعیان بود که تا سالیان دراز بیشتر آنان نمی‌خواستند شهادت او را باور کنند و امیدوار بودند که بالاخره روزی او دوباره ظاهر خواهد شد و حکومت حق را پایه گذاری خواهد نمود^{۴۳}. اعتقاد به قائم بودن آن حضرت که مستند به حدیثی بسیار مشهور در آن دوره بود نمی‌توانست به این زودی و آسانی پایان گیرد.

تب و تاب شیعیان و انتظار تحوّل سیاسی در وضع موجود هنوز فروکش نکرده بود که اقدام مأمون در نصب امام هشتم، حضرت رضا (ع)، در سال ۲۰۱ به سمت ولایت عهدی خود بر شور آن افزود و شیعیان آرزوهای دیرینه خود را برای نخستین بار پس از کناره گیری امام مجتبی (ع) از خلافت در سال ۴۱ هجری از هر زمان به واقعیت نزدیک تر یافتند. بسیاری از مورّخان احتمال داده‌اند که اقدام مأمون، خود برای کنترل آن تب و تاب بوده است. درگذشت آن امام در سال ۲۰۳ تمام آن امیدها را برای سالیان دراز از میان برد چه شرائطی که پس از آن در اطراف مسئله امامت پدید آمد عملاً امکان تحقق چنان آرزوها را منتفی کرد.

دو امام نهم و دهم هر دو در حالی جانشین پدران خود شدند که در سنین خردسالی بودند. نخستین بار که پس از درگذشت امام رضا (ع) این موضوع روی داد بحثهای

۴۰. فرق الشیعة نوبختی: ۹۵ / المقالات والفرق سعد بن عبدالله: ۹۴.

۴۱. کافی: ۱/ ۴۸۶.

۴۲. نگاه کنید به عنوان نمونه به رجال کشی: ۵۹۱-۵۹۲ / رجال نجاشی: ۳۲۶.

۴۳. در آغاز شایعه‌ای بود که آن حضرت در فاصله هشت ماه مجدداً ظهور خواهد کرد (رجال کشی: ۴۰۶) ولی چون انتظار برآورده نشد بعداً مدت را بدون تحدید زمانی تمدید کردند.

دامنه‌داری در جامعه شیعه پیش آمد که آیا یک کودک هفت ساله از نظر شرعی جامع شرائط امامت و از نظر علمی واجد مقام لازم برای تصدی این مقام است؟ پاسخی که پیشنهاد، و در سطح وسیعی در جامعه شیعه پذیرفته گردید^{۴۴} عملاً موجب تقویت و تأیید نظریه‌ای شد که بر جنبه فوق طبیعی امام تأکید می‌گذارد و این، باز از اهمیت نقش سیاسی مقام امامت کاسته و آن را به شکل مسأله فرعی و جنبی در می‌آورد.



جامعه شیعه در این تاریخ، پس از گذشت یکصد سال از زمانی که راه خود را از شاخه‌های دیگر جامعه اسلامی جدا کرده بود، به خوبی از نظر اصول نظری و نهادهای اجتماعی به شکل یک جامعه استقرار یافته و مشخص در آمده بود. بخش بزرگی از معارف کلامی و فقهی که به شکل روایات از امام باقر و امام صادق - و در درجه کمتری از امام کاظم - در کتاب‌ها و مجموعه‌ها به وسیله دانشمندان شیعه مدون شده بود جامعه شیعه را از نظر علمی خودکفا می‌ساخت مگر در موارد نادری که مسأله مستحدثه‌ای پیش می‌آمد یا در اخبار و روایات نقل شده از ائمه پیشین تعارض یا در تفسیر آنها میان دانشمندان اختلافی حاصل می‌شد. در این موارد مردم حکم واقعی مسأله یا مورد را از ناحیه مقدسه^{۴۵} استفسار می‌کردند. به غیر از این، شیعیان حقوق مالی خود اعم از زکوات و صدقات و درآمد موقوفات مربوط به ائمه و هدایا را نیز به آن آستان مقدس ارسال می‌داشتند. این وضعیت در چند دهه پایانی دوره حضور امام تا آغاز غیبت صغری دست نخورده باقی ماند. دیگر، شیعیان از امام انتظار قیام در برابر خلافت جائر

۴۴. نگاه کنید به بخش دوم از اثر حاضر.

۴۵. برای این اصطلاح (که از اوایل قرن سوم در رابطه با بیت رفیع امامت به کار می‌رفته است) در مآخذ قدیم نگاه کنید به اعلام الوری طبرسی: ۴۱۸. همچنین رجال کشی: ۵۳۲ و ۵۳۴ / رجال نجاشی: ۳۴۴ / غیبت شیخ: ۱۷۲ / اقبال سید بن طاوس: ۴۷.

وتلاش در راه استقرار حکومت حق را نداشتند . خلفاء با قدرت بر کار مسلط بودند و امکان چنین اموری وجود نداشت .

از وجوهی که اکنون دیگر به صورت منظم برای ناحیه ارسال می شد خمس - نوعی مالیات بر درآمد که در فقه شیعه به مأخذ بیست درصد شامل درآمد خالص سالانه می شود - بود . امامان نخستین شیعه ، تا روزگار امام باقر ^{۴۶} و امام صادق ^{۴۷} این مالیات را از پیروان خود نمی ستاندند . اعتقاد عمومی بر آن بود که این مالیات را قائم آل محمد پس از آن که دولت حق را تأسیس نماید دریافت خواهد فرمود ^{۴۸} . در واقع ، آن جایگزین مالیات رایج دولت جور خواهد بود نه علاوه بر آن . دریافت منظم و سیستماتیک این مالیات به عنوان یک فریضة مالی همگانی ^{۴۹} ظاهراً از سال ۲۲۰ هجری آغاز شد که امام جواد (ع) به وکلاء مالی خود در بلاد دستور فرمود از چند رقم درآمد مشخص که در سندی مکتوب تشریح شده است مطالبه خمس کنند ^{۵۰} . در آن سند امام تأکید فرمود که ایشان خمس را تنها در همان سال - که از قضا سال آخر زندگانی آن حضرت بود - به دلیلی که مایل به ذکر آن نبودند (امکاناً نیاز مالی برخی افراد خاندان پیامبر در آن سالها) خواهد ستاند . از اسناد تاریخی برمی آید که پس از این در

۴۶. کافی ۱: ۵۴۴.

۴۷. کافی ۱: ۴۰۸ / تهذیب ۴: ۱۳۸ و ۱۴۳ و ۱۴۴.

۴۸. نگاه کنید به کافی ۱: ۴۰۸ / تهذیب ۴: ۱۴۴. همچنین به غیبت نعمانی: ۲۳۷ و عقد الدرر سلمی: ۴۰.

برای ذهنیت تقابل میان حقوق و مسئولیت ها که در ورای این فکر وجود داشته است نگاه کنید به کافی ۸: ۲۲۴ که در آن از قول جناب اسماعیل فرزند حضرت صادق (ع) آمده است: « ان لکم علینا لحقاً

کحقنا علیکم ... والله ما انتم الینا بحقوقنا اسرع منا الیکم » (نیز ببینید مقاتل الطالبیین: ۳۷۵).

۴۹. در برخی روایات آمده است که امام کاظم (ع) نیز خمس از یکی از هواداران خود دریافت فرمود (عیون

اخبار الرضا ۱: ۷۰) و امام رضا (ع) نیز به پیروان خود دستور داد که آن را بپردازند (کافی ۱: ۵۴۷ -

۵۴۸). با این همه ، روایت اشاره شده در بالا از حضرت جواد (ع) به خوبی نشان می دهد که آن مالیات تا

سال ۲۲۰ به شکل منظم و همگانی از جامعه شیعه دریافت نمی شد و منظور ما در متن بالا نیز همین نکته است .

۵۰. تهذیب ۴: ۱۴۱. همچنین نگاه کنید به مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۳۸۹.

سال‌های آخر امامت حضرت امام هادی (ع) مسأله دریافت خمس به شکل منظم و مرتب با تشکیلات دقیق و متین توسط وکلاء امام در نواحی مختلف کشور اسلامی انجام می‌شده است.^{۵۱}



ائمه اطهار از روزگار امام صادق (ع) هدایای مالی از شیعیان خود قبول می‌فرمودند.^{۵۲} در آغاز، این وجوه عمدتاً از این اقلام تشکیل می‌شد: زکات که بسیاری از شیعیان ترجیح می‌دادند به امام بپردازند^{۵۳}، صدقات و نذورات، موقوفات و هدایای عادی^{۵۴}. در زمان امام صادق شیعیان وجوه مالی خود را شخصاً به امام یا خدمتکاران خاص که عهده‌دار امور منزل ایشان بودند پرداخت می‌کردند. در سال ۱۴۷ منصور خلیفه عباسی دستور داد امام صادق (ع) را به دربار خلافت بیاورند و در آنجا ایشان را در موارد متعددی به بازخواست کشید از جمله این که مردم عراق وی را به عنوان امام پذیرفته و زکوات خود را به او می‌پردازند^{۵۵}. بر اساس روایت دیگر او امام را متهم کرد که از پیروان خود خراج دریافت می‌کند که امام این تهمت را تکذیب نموده و اشاره فرمود که

۵۱. نگاه کنید به وسائل الشیعه ۶: ۳۴۸-۳۴۹ و نقل‌های آن از مآخذ اصلی و متقدم.

۵۲. برای امتناع امام باقر (ع) از دریافت هدایای مالی پیروان خود نگاه کنید به غیبت نعمانی: ۲۳۷ (و عقد الدرر سلمی: ۴۰). برای قبول و پذیرفتن گاه به گاهی امام صادق (ع) نسبت به آن وجوه نگاه کنید به بصائر الدرجات: ۹۹/کافی ۲: ۵۱۲/عیون المعجزات: ۸۷/الخرائج والجرائح ۲: ۷۷۷.

۵۳. تهذیب ۴: ۶۰ و ۹۱.

۵۴. نگاه کنید برای موارد اینها به کافی ۱: ۵۳۷-۵۳۸/رجال کشی: ۴۳۴/تهذیب ۴: ۹۱ و غیر اینها. برای دوره‌های بعد مراجعه کنید به کافی ۱: ۵۲۴ و ۴، ۵۴۸، ۳۱۰: ۷، ۳۸ و ۵۹/هدایه خصیعی: ۳۴۲/من لا یحضره الفقیه ۲: ۴۴۲، ۲۳۲ و ۲۳۷/کمال الدین: ۴۹۸ و ۵۰۱ و ۵۲۲/تاریخ قم: ۲۷۹/تهذیب ۹: ۱۸۹ و ۱۹۵-۱۹۶ و ۱۹۸ و ۲۱۰ و ۲۴۲/استبصار ۴: ۱۲۳ و ۱۲۴ و ۱۲۶ و ۱۲۹ و ۱۳۳/غیبت شیخ: ۷۵ و ۹۱ و ۲۲۵/اثبات الوسیه: ۲۴۷/بحار الانوار: ۵۰، ۱۸۵، ۵۱، ۲۹.

۵۵. مطالب السنول ابن طلحد: ۸۲.

آنچه شیعیان برای حضرتشان می‌آورند هدایای شخصی آنان است نه خراج دولتی^{۵۶}. در زمان امام صادق (ع) تشکیلات وکالت هنوز ایجاد نشده و به نظر نمی‌رسد امام، کسی را به عنوان وکیل در اخذ مالیات برای این کار نصب فرموده باشد^{۵۷}. نظام وکالت که در میانه قرن سوم به یک تشکیلات بسیار منظم و هماهنگ تبدیل شده بود نخست وسیله امام کاظم بنیادگزاری شد.

وکلاء امام کاظم (ع) در تمام شهرهایی که شمار معتنابهی از شیعیان زندگی می‌کردند مانند مصر^{۵۸}، کوفه^{۵۹}، بغداد^{۶۰}، مدینه^{۶۱} و سایر جاها حضور داشتند. در موقع درگذشت آن امام، نمایندگان ووکلاء ایشان وجوهی متعلق به آن حضرت در مبالغ ده هزار^{۶۲}، سی هزار^{۶۳} و حتی هفتاد هزار^{۶۴} دینار و جز این^{۶۵} در اختیار داشتند. این

۵۶. بحار الانوار ۴۷: ۱۸۷. همین اتهام بعداً علیه امام کاظم هم در دوره امامت حضرتش مطرح شد. نگاه کنید به رجال کشی: ۲۶۵ / عیون اخبار الرضا ۱: ۸۱.

۵۷. در غیبت شیخ: ۲۱۰ گفته می‌شود که نصر بن قابوس لخمی و عبدالرحمن بن حجاج به عنوان وکلاء امام صادق (ع) فعالیت می‌کرده‌اند، مع ذلک در مآخذ اولیه شیعه مستندی برای این گفته دیده نمی‌شود. عبدالرحمن بن حجاج بعدها وکیل امام کاظم (ع) بوده و شاید همین، منشأ انتساب فوق شده باشد (نگاه کنید به قرب الاسناد حمیری: ۱۹۱ / رجال کشی: ۴۳۱. در این منبع اخیر: ۲۶۵ و ۲۶۹ دیده می‌شود که امام کاظم به وسیله عبدالرحمن بن حجاج پیامی برای یکی دیگر از هواداران خود فرستاده است که نشانه نزدیک بودن او به ایشان و اعتماد امام به او برای واگذاری این گونه مأموریت‌هاست). بر اساس نقل دیگر (کافی ۶: ۴۴۶ / مهج الدعوات: ۱۹۸) معلی بن خنیس خدمتکار امام صادق هم وجوه مالی مربوط به آن حضرت را از شیعیان دریافت می‌کرده است. روشن است که این با مفهوم وکیل و وکالت به صورتی که بعداً در جامعه شیعه وجود یافت فرق دارد.

۵۸. رجال کشی: ۵۹۷-۵۹۸ / غیبت شیخ: ۴۳.

۵۹. رجال کشی: ۴۵۹ / رجال نجاشی: ۲۴۹.

۶۰. رجال کشی: ۴۶۶-۴۶۷.

۶۱. همان منبع: ۴۴۶.

۶۲. غیبت شیخ: ۴۴.

۶۳. رجال کشی: ۴۰۵ و ۴۵۹ و ۴۹۳.

۶۴. همان منبع: ۴۶۷ و ۴۹۳.

وجوه زیر عناوین مختلف از جمله زکات^{۶۶} به نمایندگان امام در بلاد پرداخت شده بود. حضرت رضا (ع) نیز تشکیلات منظمی که پدرش بنیاد نهاده بود حفظ فرمود و وکلای از جانب خود در همه نقاط نصب نمود^{۶۷}. این تشکیلات جدید در دوره امامت آخرین ائمه همچنان توسعه و تکامل یافت، حضرت جواد (ع) ظاهراً علاوه بر وکلاء ثابت و مقیم، گاه نمایندگان ویژه و ستیاری نیز به جوامع شیعه می فرستاد که وجوه شرعی - از جمله وجوهی را که نزد وکلاء مقیم گردآوری شده بود - اخذ و جمع آوری نموده به خدمت ایشان برسانند^{۶۸}. برخی از وکلاء امام در این دوره در منابع سرگذشت رجال شیعه نام برده شده اند^{۶۹}.

به طوری که از گزارش منابع قدیم^{۷۰} در مورد طرز عملکرد نهاد وکالت در دوران حضور ائمه برمی آید این نهاد در روزگار امام هادی (ع) به مرحله کمال خود رسید. امام شخصاً بر کار نظارت داشته و مرتباً دستورالعمل هائی به جامعه شیعه در نقاط مختلف می فرستاد که وجوه شرعی و حقوق مالی مربوط به امام را به نمایندگانی که در متن دستورالعمل نام برده می شدند پرداخت کنند^{۷۱}. هر گروه از این وکلاء زیر نظر و در ارتباط با یک سر وکیل ارشد که مسئول یک بخش بزرگ (مثلاً عراق عجم یا خراسان) بود کار می کردند. درآمد دفتر امام با افزوده شدن مالیات خمس که وکلاء اکنون به طور منظم و سالانه به عنوان حق^{۷۲} مقام امامت از شیعیان مطالبه و دریافت می کردند به

۶۵. همان منبع: ۴۰۵ و ۴۵۹ و ۴۶۷ و ۴۶۸ و ۴۹۳ و ۵۹۸.

۶۶. همان منبع: ۴۵۹.

۶۷. همان منبع: ۵۰۶ / رجال نجاشی: ۱۹۷ و ۴۴۷ / غیبت شیخ: ۲۱۰ - ۲۱۱.

۶۸. نگاه کنید مثلاً به رجال کشی: ۵۹۶ که زکریا بن آدم اشعری وکیل مقیم امام در قم به ایشان راجع به اختلاف نظر میان دو فرستاده مخصوص امام به آن شهر: مسافر و میمون گزارش می دهد.

۶۹. برای مثال نگاه کنید به رجال کشی: ۵۴۹ / رجال نجاشی: ۱۹۷.

۷۰. مانند رجال نجاشی: ۳۴۴.

۷۱. رجال کشی: ۵۱۳ - ۵۱۴.

۷۲. کافی ۱: ۵۴۵ و ۵۴۸ / رجال کشی: ۵۱۴ و ۵۷۷ و ۵۷۹ و ۵۸۰ - ۵۸۱ / تهذیب ۴: ۱۲۳ و ۱۳۸ و ۱۴۳.

طور وسیعی گسترش یافته بود. اما چون این مفهوم به این شکل وبه عنوان یک واجب مالی سالیانه از تمامی درآمد خالص، برای جامعه شیعه تازگی داشت سؤالات واستفسارات فراوانی در این دوره در باره آن به عمل می آمد. از جمله سه وکیل ارشد امام: ابوعلی بن راشد- سر وکیل عراق-^{۷۳}، علی بن مهزیار- سر وکیل اهواز-^{۷۴} و ابراهیم بن محمد همدانی- وکیل منحصر منطقه همدان-^{۷۵} به آن حضرت گزارش دادند که آنان با سؤالاتی از جامعه شیعه در باب مفهوم حق مالی امام ودائرة شمول آن رو به رو شده اند که خود جواب درست آن را نمی دانستند^{۷۶}. امام هادی (ع) البته تعداد بسیاری وکلاء دیگر در ولایات و چند وکیل و کارگزار ارشد دیگر در بغداد و کوفه و سامراء داشتند که نام بسیاری از آنان همراه توثیقاتی که از طرف امام نسبت به آنان انجام شده است در متون و منابع قدیم شیعه آمده است^{۷۷}.

شاید ذکر این نکته به خصوص مفید باشد که تقریباً تمام رجال و بزرگانی که در ادوار اخیر امامت توسط چند امام آخر توثیق شده وبه **ثقه و معتمد** و نظائر آن توصیف گردیده اند وکلاء مالی امام بوده اند و این توثیقات در رابطه با قابل اعتماد بودن آنان در امور مالی بوده است؛ مانند علی بن جعفر هُمّانی،^{۷۸} احمد بن اسحاق اشعری قمی^{۷۹}.

۷۳. وی در سال ۲۳۲ از طرف امام هادی (ع) به جای علی بن حسین بن عبد ربه که سه سال پیش از آن درگذشته بود (رجال کشی: ۵۱۰) به سمت وکیل ارشد امام در عراق منصوب شد (همان منبع: ۵۱۳-۵۱۴). همچنین نگاه کنید به کافی: ۱/ ۵۹/ تهذیب: ۹/ ۲۳۴).

۷۴. وی به جای عبدالله بن جندب و پس از درگذشت او به عنوان وکیل ارشد امام در اهواز انتخاب شد (رجال کشی: ۵۴۹).

۷۵. رجال کشی: ۶۰۸ و ۶۱۱-۶۱۲/ رجال نجاشی: ۳۴۴.

۷۶. کافی: ۱/ ۵۴۷/ تهذیب: ۴/ ۱۲۳.

۷۷. برای نمونه نگاه کنید به رجال کشی: ۵۱۲-۵۱۴.

۷۸. عالی رتبه ترین وکیل و کارگزار امام هادی (رجال کشی: ۵۲۳ و ۵۲۷ و ۶۰۶-۶۰۸/ غیبت شیخ: ۲۱۲). در متن توثیق بالا از وی به عنوان «الغائب العلیل» یاد می شود که معلوم می شود در دوره زندانی بودن علی بن جعفر صادر شده است.

۷۹. وکیل موقوفات امام در قم (تاریخ قم: ۲۱۱/ غیبت شیخ: ۲۱۲).

ایوب بن نوح بن درّاج نخعی^{۸۰} و ابراهیم بن محمد همدانی^{۸۱} که همه در یک دستورالعمل از جانب امام توثیق شده‌اند^{۸۲}. بسیاری از وکلاء ائمه در این ادوار، از جمله جناب عثمان بن سعید عمری و فرزندش محمد بن عثمان که توسط حضرتین هادی و عسکری (ع) به عنوان **ثقه** و **معتد** به جامعه شیعه معرفی شدند^{۸۳}، اصولاً دانشمند به معنی شایع و معهود کلمه (یعنی مرجع علمی و اهل تدریس و افتاء) نبوده‌اند. کلمه **ثقه** در مورد این بزرگان به معنی وثوق مالی است یعنی «الثقة المأمون علی مال الله»^{۸۴}. هدف از این توثیق‌ها به قرینه اهتمام **ناحیه مقدّسه** در این دوره، راهنمایی و ارشاد شیعیان برای پرداخت وجوه شرعی بود که به چه کسی بپردازند نه برای ارجاع سؤالات مذهبی فقهی و به عنوان مراجع دانش شرعی چنان که برخی دانشمندان شیعه در گذشته و حال^{۸۵} و به پیروی از آنان بعضی از شیعه شناسان خارجی^{۸۶} تصوّر کرده‌اند.



در سال ۲۳۳ هجری امام هادی به دستور متوکل عباسی (۲۳۲ - ۲۴۷) به سامراء آورده شد وزیر نظر قرار گرفت. فعالیت‌های امام طبیعتاً محدود شد و حداقل تا پایان دوره متوکل، وکلاء امام کانال عمده ارتباطی شیعیان با امام خود بودند^{۸۷}. جامعه

۸۰. وکیل امام هادی در کوفه (رجال کشی: ۵۱۴ و ۵۲۵ و ۵۷۲ و ۶۱۲/ رجال نجاشی: ۱۰۲/ تهذیب ۹:

۱۹۵-۱۹۶/ استبصار ۴: ۱۲۳/ غیبت شیخ: ۲۱۲).

۸۱. وکیل امام در همدان که ذکر او در بالا گذشت.

۸۲. متن توثیق در رجال کشی: ۵۵۷.

۸۳. غیبت شیخ: ۱۴۶-۱۴۷ و ۲۱۵-۲۲۰.

۸۴. غیبت شیخ: ۲۱۶.

۸۵. برای مثال شیخ حرّ عاملی در وسائل الشیعه ۱۸: ۱۰۰ (به قرینه عنوان آن باب و سائل).

۸۶. از جمله اتان کالبرگ در مقاله خود: «امام و جامعه در دوره پیش از غیبت»: ۳۸-۳۹.

۸۷. نگاه کنید به رجال کشی: ۵۰۹ و ۵۸۰-۵۸۱.

شیعه در این دوره از نظر سیاسی زیر فشار شدید قرار داشت. آنان از همه مناصب رسمی دولتی طرد شدند و از نظر اجتماعی منزوی گردیدند.^{۸۸} مرقد مطهر امام حسین (ع) در کربلا که از مراکز عمده تجمع و زیارت شیعیان بود با خاک یکسان شد.^{۸۹} بسیاری از نامداران و بزرگان شیعه از جمله چند تن از وکلاء امام به زندان افتادند.^{۹۰} و برخی اعدام شدند.^{۹۱}

شاخه زیدی مکتب تشیع اکنون به عنوان یک مذهب با تعالیم و معارف خاص خود سر برافراشته بود و یک رقیب عمده برای تشیع امامی به شمار می‌رفت. در یک رساله با نام **الرد علی الروافض** که از این دوره باقی مانده است نویسنده زیدی رساله که معاصر حضرت هادی (ع) بوده^{۹۲} از ایشان به خاطر دستور پرداخت خمس در آمد در شرائط آن روز و این که ایشان در سراسر شهرها و کلائی برای این امر نصب کرده‌اند شدیداً انتقاد می‌کند.^{۹۳} مشابه چنین انتقادات و حملاتی را نویسندگان زیدی دیگر نیز تا پایان قرن سوم انجام داده‌اند.^{۹۴} که توسط دانشمندان شیعه بدان پاسخ مناسب داده شده است.^{۹۵}

اهتمام ناحیه مقدسه به حسن جریان امور در مسائل مالی مربوط به مقام امامت در دوره امام عسکری (ع) و سپس تا دوره غیبت صغری ادامه یافت. متن برخی از نامه‌هایی

۸۸. مروج الذهب مسعودی ۵: ۵۰-۵۱.

۸۹. تاریخ طبری ۹: ۱۸۵ / مروج الذهب ۵: ۵۱.

۹۰. رجال کشی: ۶۰۷-۶۰۸.

۹۱. از جمله نگاه کنیده رجال کشی: ۶۰۳ (مقایسه کنید با تاریخ طبری ۹: ۲۰۰-۲۰۱) / تاریخ بغداد ۷:

۳۵۷. همچنین نمونه پاره کردن دیوان و بریدن زبان عبدالله بن عمار برقی شاعر شیعی این دوره که

منتهی به مرگ او شد (معالم العلماء ابن شهر آشوب: ۱۴۸ / رسائل ابوبکر خوارزمی: ۱۶۶ / اعیان

الشیعه ۸: ۶۴ / الغدير ۴: ۱۴۰).

۹۲. برای هویت نویسنده واقعی این اثر که به قاسم بن ابراهیم رسی، امام زیدیه در این دوره (متوفی ۲۴۶)

نسبت داده شده و نمی‌تواند از او باشد نگاه کنید به کتاب ویلفرد داماد لونگ درباره قاسم بن ابراهیم: ۹۸-۹۹.

۹۳. الرد علی الروافض: برگ ۱۰۶ پ و ۱۰۸ ر.

۹۴. مانند ابو زید علوی در کتاب الاشهاد: بند ۳۹.

۹۵. نقض کتاب الاشهاد از ابن قبه: بندهای ۴۱-۴۲.

که حضرت عسکری (ع) به وکلاء خود در این باره مرقوم فرمودند در منابع قدیم و معتبر ضبط شده است.^{۹۶} در این نامه‌ها امام بر اهمیت پرداخت به موقع وجوه شرعی از طرف شیعیان تأکید شدید گذارده‌اند. روشن است که نیازهای مالی دفتر مقام امامت برای تأمین مصالح و حوائج جامعه شیعه که دوره سختی را از سر می‌گذراند افزونی گرفته بود. در یک نامه که به صورت غیر معمول بسیار طولانی است و امام آن را به یکی از بزرگان جامعه شیعه در نیشابور نوشته بودند امام از مسامحه شیعیان آن منطقه که حقوق مالی خود را مانند زمان پدر بزرگوارش به صورت منظم و درست نمی‌پرداختند گله فرموده است. در همان نامه امام اشاره نموده‌اند که مکاتبات میان حضرتش با شیعیان آن شهر در مطالبه حقوق مالی به طول انجامیده و اگر به خاطر رستگاری و سعادت و نجات اخروی آنان نبود هرگز چنین اصرار و ابرامی نمی‌فرمود.^{۹۷} در پایان نامه، امام نام چند تن از وکلاء خود را در بلاد مختلف ذکر نموده و آنان را به درستی و امانت و حسن خدمت به پیشگاه امامت ستوده است. متأسفانه چنان که لازمه طبع زلت پذیر بشری است برخی از وکلاء در زمان‌های بعد در اموال امام اختلاس کرده و برخی دیگر که از طرف امام وکالت نداشتند با دعوی نمایندگی ایشان به سوء استفاده مالی و دریافت وجوه شرعی شیعیان می‌پرداختند. به این جهت در این دوره افراد متعددی از اطرافیان امام به خاطر سوء استفاده‌های مالی، طرد و لعن شدند از جمله یکی از همان وکلای که نام او در همان نامه بالا آمده و مورد ستایش امام قرار گرفته بود.^{۹۸}

عثمان بن سعید عمری که گویا از زمانی که امام هادی (ع) به سامراء انتقال یافت به

۹۶. رجال کشی: ۵۷۷-۵۸۱.

۹۷. رجال کشی: ۵۷۵-۵۸۰.

۹۸. این شخص عروة بن یحیی دهقان، وکیل ارشد امام در بغداد (رجال کشی: ۵۴۳ و ۵۷۹) بود که به خاطر اختلاس در وجوه متعلق به ایشان مورد لعن قرار گرفت (همان منبع: ۵۳۶-۵۳۷ و ۵۷۳-۵۷۴). یکی دیگر از وکلای که نام آنان در آن نامه آمده است: ابوطاهر محمد بن علی بن بلال معروف به بلالی، بعداً وسیله سفیر دوم امام دوازدهم لعن و طرد گردید (غیبت شیخ: ۲۴۵).

خدمت پیوسته بود تا پایان زندگی ایشان خدمتگزار و کارپرداز بیت آن امام^{۹۹} و سپس دستیار عمده و کارپرداز اصلی امور مالی و دفتری حضرت عسکری^{۱۰۰} و در روزگار ایشان عملاً مانند رئیس دفتر امامت بود^{۱۰۱}. او پس از درگذشت امام عسکری (ع) همچنان رئیس دفتر امامت باقی ماند و به قرار سابق وجوه مالی جامعه شیعه را به عنوان نیابت از فرزند ایشان که اکنون در پس پرده غیبت بود از شیعیان دریافت می نمود^{۱۰۲}. پس از درگذشت وی، فرزندش محمد و سپس دو تن دیگر این روش را ادامه دادند. سرانجام با درگذشت فرد چهارم، دفتر مراجعات امامت و نهاد وکالت مالی به پایان رسید و دوره غیبت کبری که در آن جامعه شیعه دیگر دسترسی به امام و نماینده منصوب او نداشت آغاز شد.

-
۹۹. عثمان بن سعید کار خود را در خانه امام هادی (ع) از سن ۱۱ سالگی آغاز کرد (رجال شیخ: ۴۲۰) و بعدها دستیار اصلی امام شد (کافی: ۱/ ۳۳۰/ رجال کشی: ۵۲۶ و غیر اینها).
۱۰۰. نگاه کنید به کافی: ۱/ ۳۳۰/ غیبت شیخ: ۲۱۵. در یک توقیع که از ناحیه مقدسه به نماینده امام در نیشابور که آن هنگام در سامراء بود ارسال شده است به وی دستور داده می شود که «فلا تخرجن من البلدة حتی تلقی العمري - رضی الله عنه برضای عنه - و تسلم علیه و تعرفه و يعرفك فانه الطاهر الامين العفيف القريب منا و اليها فكل ما يحمل اليها من شيء من النواحي فاليه يصير آخر امره ليوصل ذلك اليها» (رجال کشی: ۵۸۰).
۱۰۱. به خصوص نگاه کنید به رجال کشی: ۵۴۴ که عبارت متن به گونه ای است که گویا مؤلف حتی مطمئن نبوده که تصرفات جناب عثمان بن سعید همواره زیر نظر و اشراف مستقیم حضرت عسکری (ع) قرار داشته، و تمام جزئیات آن الزاماً مورد خواست و تصویب آن حضرت بوده است که باید گفت منظور آن است که وی از طرف امام، اجازه و اختیار عام در امور مالی و مسائل مرتبط به آن داشته است.
۱۰۲. الفصول العشرة از شیخ مفید: ۳۵۵.

بخش دوم

غلو، تقصیر و راه میانه:

تکامل مفهوم امامت در بُعد علمی و معنوی^۱

در سرتاسر قرآن کریم بر این نکته تأکید شده است که خداوند، سراسر جهان هستی را به تنهایی آفریده و تمام موجودات جهان را روزی می‌دهد^۲ بدون آن که در این راه کسی بدو مددی کرده یا مساعدتی نموده باشد^۳. او تنها کسی است که هرگز نمی‌میرد در حالی که تمام موجودات دیگر می‌میرند^۴. او تنها کسی است که بر غیب آگاه

۱. در مورد این فصل یادداشتی پس از چاپ اول کتاب از مؤلف محترم رسید که بخشی از آن عیناً در زیر نقل می‌شود:

«نکته مهمی که نباید فراموش شود آن است که موضوع کتاب حاضر، تاریخ مذهب است نه تحقیق در عقائد مذهبی و کلامی. ناگزیر وظیفه چنین اثر انحصاراً نشان دادن سیر تطوّر نظرات و عقائد گوناگون در جامعه شیعی قرون نخستین است پس تحقیق حق و جانبداری از یک نظریه بخصوص در مقابل نظر دیگر، خارج از حیطه کار و حدّ صلاحیت این اثر خواهد بود. زبان ترجمه در برخی موارد با این هدف اصلی سازگار نیست و باید اصلاح شود».

۲. قرآن کریم ۶: ۱۰۲، ۲۷: ۶۴، ۳۰: ۴۰، ۳۵: ۳ و موارد دیگر.

۳. ایضاً ۱۷: ۱۱۱، ۲۲: ۳۴ و موارد دیگر.

۴. ایضاً ۲۸: ۸۸.

است.^۵ او تنها قانونگذار در سراسر جهان هستی است.^۶ در آیات بسیار دیگری تأکید شده است که پیامبران مردمانی عادی بودند که مانند همه مردم دیگر زندگی کرده و درگذشتند.^۷ قرآن به خصوص در باره پیامبر اسلام (ص) تذکر می‌دهد که او یک انسان عادی است که فرق او با دیگر مردم آن بود که وحی الهی را از خدا برای رسانیدن به بشر دریافت کرد.^۸ خداوند به طور اخص به پیامبر خود دستور داده است که همین نکته را به کسانی که برای ایمان آوردن به او، از وی طلب معجزه می‌کردند خاطر نشان سازد.^۹

علی رغم متفاهم عرفی از چنین تأکیدات^{۱۰}، فکر این که پیامبر (ص) موجودی فوق

۵. ایضاً ۲۷: ۶۵ و موارد دیگر. مگر آنکه خود کسی را بر موردی از آن غیب یا بخشی از آن آگاه ساخته باشد و سپس با رخصت او همان حقیقت یا حقائق به شکل «تعلّم من ذی علم» از آن فرد دانا به افرادی دیگر منتقل شده باشد. این البته با نسبت دادن سعه نامحدود علم (به معنی انکشاف جمیع امور عالم از آن سنخ که برای خداوند حاصل است) به فردی جز پروردگار، ناسازگار به نظر می‌رسد.

۶. ایضاً ۶: ۱۲، ۵۷: ۴۰ و ۳۹، ۶۷: ۳ و موارد دیگر.

۷. ایضاً ۵: ۱۴، ۷۵: ۲۵، ۳۸: ۲۰ و موارد دیگر.

۸. ایضاً ۱۸: ۱۱۰.

۹. ایضاً ۱۷: ۹۰-۹۴.

۱۰. تفاهم عرفی از تأکیدات الهی در این موارد به حسب قاعده باید چنین می‌بود که آن سنخ صفات و افعال، مختص ذات باری تعالی است و هیچ کس دیگر به هیچ گونه، واجد آن خصوصیات نیست. منشأ این تفاهم آن است که بنا بر آنچه تحقیقات اخیر مورخان عربستان پیش از اسلام و سایر جوامع بت پرستی (مانند William Robertson Smith در کتاب *Lectures on the Religion of the Semites* [چاپ لندن - ۱۹۲۷ م] و مقاله R.Horton با عنوان *African conversions* در مجله *Africa* [مجلد مربوط به سال ۱۹۷۱ م]. نیز نگاه کنید به مقاله موننگمری وات با عنوان *The High God in Pre-Islamic Mecca* چاپ شده در *Correspondance d'orient*، جلد یازدهم [چاپ بروکسل - ۱۹۷۰ م: ۴۹۹-۵۰۵] در مورد نقش الهه‌ها در فرهنگ عرب جاهلی و بیشتر فرهنگ‌های بت پرستی مشابه نشان داده و در برخی آیات قرآن کریم (مانند آیات ۱۸ و ۲۱ سوره یونس) نیز بدان تلویح رفته است. مشرکان عرب نیز در این نکته که خداوند، آفریدگار جهان و روزی دهنده جهانیان و دانای آشکار و نهان است تأملی نداشتند و گفته آنان آن بود که بت‌ها و الهه‌ها هر یک مظهر و مجلای اتم یکی از خصائص و اوصاف و افعال الهی از زیبایی و مهر و خشم و خلق و رزق و مانند

بشری بود بلافاصله پس از درگذشت آن حضرت آغاز شد. بنابر روایات تاریخی پس از آن که خبر درگذشت آن حضرت پخش گردید یکی از صحابه اظهار کرد که وی وفات نفرموده و تنها از نظرها غائب شده است تا بعداً مراجعت نماید و «دست و پای کسانی را که بدو نسبت وفات دهند قطع کند»^{۱۱}. این ایده را سایر مسلمانان با استناد به آیه‌ای از قرآن کریم که از درگذشت پیامبر (ص) در آینده خبر می‌داد^{۱۲} مردود دانستند. ادعائی مشابه پس از شهادت حضرت امام علی (ع) شنیده شد که گروهی ادعا کردند آن حضرت همچنان زنده است و نخواهد مرد تا آن که سراسر جهان را فتح کند و عرب را به انقیاد و اطاعت امر خود وادار سازد^{۱۳}. همین ادعا بار دیگر پس از درگذشت فرزند آن حضرت: محمد ابن الحنفیه در سال ۸۱ هجری مجدداً شنیده می‌شود که بسیاری از هواداران وی می‌گفتند که وی نمرده است بلکه خود را از مردمان پنهان کرده و سرانجام در آخر الزمان ظهور خواهد کرد «تا جهان را از عدل و داد پر کند پس از آن که از ظلم و جور آکنده شده باشد»^{۱۴}. این اعتقاد در میان سواد اعظم مسلمانان با نام غلو شناخته

آن، و نمودهای خارجی آن اوصاف مانند عشق و جنگ و باران و غیره، بوده و به این دلیل واسطه انجام آن امور و با تفویض الهی و به نحو ترتیب طولی، منشأ وقوع آن چیزها در جهان هستند اما منشأیت آنان موجب کوچک شدن و تنزل رتبه خدای بزرگ نیست زیرا خداوند هم واهب ذات آنان و هم واهب توانائی‌های آنان است («تملکه و ماملک»، بخشی از شعار عرب جاهلی در تبلیغ حج به ضبط هشام بن محمد بن سائب کلبی در کتاب الاصنام: ۷. در مورد این اعتقاد به صورت کلی در میان قائلین به الهه‌ها و به خصوص در یونان قدیم رجوع کنید به کتاب Paul Veyne با نام:

Les grecs ont-ils cru a leurs mythes?: essai sur l'imagination constituante چاپ پاریس - ۱۹۸۳). ناگزیر آن تصریحات و تأکیدات برای دفع و ردّ بخش باطل سخن آنان است یعنی این که خداوند کارهای خود را از خلق و رزق و غیره - با آن سنخ که در مورد او اطلاق می‌شود - به دست دیگری انجام نمی‌دهد.

۱۱. سیره ابن هشام ۴: ۳۰۵-۳۰۶ / تاریخ طبری ۳: ۲۰۰-۲۰۱.

۱۲. قرآن کریم ۳: ۱۴۴.

۱۳. کتاب البیان والتبیین جاحظ ۳: ۸۱ / مقتل امیرالمؤمنین ابن ابی الدنیا: ۱۱۶ و ۱۱۷ / فرق الشیعه

نوبختی: ۴۰-۴۴ / المقالات والفرق سعد بن عبدالله اشعری: ۱۹-۲۰.

۱۴. نگاه کنید به کتاب «الکیسانیة فی التاریخ والادب» و داد القاضی: ۱۶۸ به بعد و منابع آن.

شده^{۱۵} و هواداران آن به عنوان غلات خوانده می‌شدند و این، مفهوم نخستین آن کلمه بود^{۱۶}.

از اوایل قرن دوم هجری به بعد افراد و گروه‌های متعددی پیدا شدند که یکی از اعضا خاندان پیامبر (ص) را به عنوان خدا می‌شناختند. برخی گزارش‌ها سابقه این فکر را به قرن اول می‌رساند که پس از شهادت امام علی (ع) عده‌ای ادعا کردند که او خدا بوده و اکنون چهره خود را به نشانه غضب از بندگان خویش پوشانیده است^{۱۷}. در منابع متأخرتر تاریخ حدوث این نظر را حتی به زمان زندگی خود امام علی (ع) رسانیده و گفته‌اند که در روزگار خلافت ظاهری آن حضرت، گروهی به دلیلی نامعلوم ادعا کردند او خدای آنان است و چون حاضر به توبه از گفته خود نشدند امام فرمان داد که آنان را بسوزانند. صحت این گزارش اخیر از دیر زمان مورد تردید قرار گرفته است^{۱۸}. در قرن دوم وضع وزمینه این دعوی‌ها روشن‌تر بود زیرا همیشه ادعاء این که یکی از ائمه خداست بخش اول از یک ادعاء دو بخشی بود و بخش دوم آن بود که ادعاگر، خود پیامبر و فرستاده چنان خدائی است. از آن جمله حمزه بن عماره بربری^{۱۹} بود که راه خود را از برادران کیسانی خویش جدا کرده و محمد ابن الحنفیه را خدا خواند و خود را پیامبر او دانست^{۲۰}. همچنین افراد و گروه‌های متعدّد دیگری که امام صادق (ع)^{۲۱} یا سایر ائمه

۱۵. برای مثال نگاه کنید به کمال الدین: ۳۳ که سید حمیری (متوفی حدود ۱۷۳) وضع مذهبی خود را پیش از آن که بنابر این نقل به مذهب جعفری بگردد به عنوان دوره‌ای که «به غلو گرایش داشته و به غیبت محمد ابن الحنفیه معتقد بوده است»، وصف می‌کند (کنت اقول بالغلو واعتقد غیبة محمد ابن الحنفیه). نیز نگاه کنید به فرق الشیعه: ۵۲.

۱۶. نگاه کنید به مقاله و داد القاضی در باره تطوّر مفهوم غلو و اصطلاح غلات در ادب اسلامی (به انگلیسی): ۲۹۵-۳۰۰.

۱۷. المقالات والفرق سعد بن عبدالله اشعری: ۲۱.

۱۸. نگاه کنید به همان مقاله و داد القاضی: ۳۰۷ و منابع ذکر شده در آن.

۱۹. در باره او مراجعه کنید به کتاب کیسانیّه فی التاریخ والادب: ۲۰۶-۲۰۸ و منابع آن.

۲۰. فرق الشیعه: ۴۵ / المقالات والفرق: ۳۲.

۲۱. مراجعه کنید به فرق الشیعه: ۵۷-۵۹ / المقالات والفرق: ۵۱-۵۵ / دعائم الاسلام ۱: ۶۴.

اطهار^{۲۲} را خدا می خواندند . تمامی این گروه ها تفسیر مخصوص باطنی خود را از شریعت وشعائر مذهبی داشته ودر نهایت آن را منسوخ می دانستند ومحرمات را حلال می نمودند ودر نهایت از جامعه اسلامی کناره گیری کرده ، به راه خود می رفتند . مع ذلک ائمه اطهار وهواداران آنان ناچار بودند مرتباً به صورت رسمی آنان را لعن وتکفیر کرده واز آنان تبری نمایند تا اعتبار جامعه شیعه به خاطر کفر گوئی های آنان - که در آغاز عضو آن جامعه بوده وهنوز مدعی ارتباط با ائمه بودند - آسیب نبیند واطهارات ایشان چهره تشیع را خدشه دار نسازد .



در دهه های سوم وچهارم قرن دوم هجری، در دوره زندگی وامامت امام صادق (ع)، گروه دیگری از غلات در جامعه شیعه پدیدار شدند . این گروه به بسیاری از نظریات وعقائد گروه اکنون تقریباً ناپدید شده کیسانیه - که خود را دنباله رو آنان می دانستند^{۲۳} - علاقمند بوده واز آن جانبداری می کردند از جمله به پیروی آنان ، ائمه آل محمد را موجوداتی فوق بشری می خواندند^{۲۴} که دارای علم نامحدود از جمله علم بر غیب^{۲۵} وقدرت تصرف در کائنات بودند . این گروه جدید از غلات ، پیامبر وائمه را خدا نمی خواندند بلکه معتقد بودند که خداوند ، کار جهان از خلق ورزق واختیار تشریع

۲۲. نگاه کنید به رجال کشی : ۴۸۰ و ۵۱۸ - ۵۲۱ و ۵۵۵ .

۲۳. این نکته مثلاً از این روایت که این گروه به امام صادق نسبت داده اند به خوبی روشن می شود : « ما زال سزنا مکتوماً حتی صار فی ید و لد (کذا) کیسان فتحذثوا به فی الطرق والقری » (کافی : ۱ / ۲۲۳) . متفاهم از این عبارت آن است که کیسانیه بر اسرار الهی دست یافته وآن را افشا کرده بودند وآن چه این گروه جدید از غلات می گفتند همان اسرار الهی بود که کیسانیه افشا کرده بودند .

۲۴. برای تفصیل مطلب به کتاب الکیسانیه فی التاریخ والادب : ۲۳۸ - ۲۶۱ مراجعه کنید .

۲۵. فرق الشیعه : ۴۹ و ۵۱ و ۶۵ / المقالات والفرق : ۳۹ و ۴۱ / ملل ونحل شهرستانی : ۱ / ۱۷۰ . همچنین تاریخ طبری : ۷ / ۱۶۹ .

احکام را به آنان تفویض فرموده است. نتیجتاً پیامبر و ائمه عملاً تمام کارهایی را که خداوند باید انجام دهد انجام می دهند با این فرق که قدرت خدا اصلی و قدرت آنان تبعی و فرعی است. پس فرق اصلی میان آنان و غلات ملحد آن بود که غلات ملحد، ائمه را در عرض خدا و در درجه او می دانستند ولی اینان به اصطلاح رائج ادوار اخیر «در طول» خدا می دانستند.

این فکر به زودی در سنت شیعه با کلمه **تفویض**^{۲۶} شناخته شد که گروه مزبور را به این اعتبار **مفوضه** نامیدند. همچنان که سایر گروه های غلات که ائمه را خدا می دانستند به طور اخص غلات **طیاره** یا به طور ساده و خلاصه **طیاره خوانده** می شدند^{۲۷}. در کتب رجال حدیث شیعه معمولاً افراد این گروه های دوم (یعنی آنان که ائمه را خدا

۲۶. نیازمند به توضیح نیست که اصطلاح «تفویض» در این معنی جز اصطلاح آن در مبحث جبر و اختیار است چه با اساس «اختیار» در آن مبحث منافاتی ندارد، هر چند می تواند بر اساس نظریه «تفویض» در آن مبحث نیز بنیاد نهاده شود (چنان که از روایتی در عیون اخبار الرضا ۱: ۱۲۴ برمی آید که گروهی از مردمان در آن روزگار اعتقاد به این دو مبنا را با هم می آمیختند). در این باب رجوع کنید به خصوص به «فصل فی بیان التفویض و معانیه» در بحار الانوار ۲۵: ۳۲۸ - ۳۵۰.

۲۷. مثلاً در رجال کشی: ۳۲۴ و ۳۶۳ و ۴۰۱ و ۴۰۷ و ۵۰۷ / رجال شیخ: ۵۱۵. «طیاره» در این مورد به معنی دور پرواز و بلند پرواز است و با اصطلاح «اهل ارتفاع» که در مورد غلات درون گروهی به کار می رفت - به شرحی که بعداً در متن می بینیم - مرتبط به نظر می رسد. به عبارت دیگر غلات درون گروهی که ائمه را خدا نمی دانستند ولی فوق بشر می خواندند مقداری از حد واقعیت فراتر رفته اند ولی آنان که ایشان را خدا گفته اند به وادی های دور دست ضلالت پریده اند. در این باره همچنین نگاه کنید به غیبت نعمانی: ۱۹ / رجال کشی: ۵۰۷ - ۵۰۸ که در این مورد اخیر نقل شده که صفوان بن یحیی بجلی (متوفی ۲۱۰) - دانشمند مورد احترام شیعه در آغاز قرن سوم - در باره محمد بن سنان زاهری، از بزرگان مفوضه در آن روزگار، گفت: «کان من الطیاره فقصناه» یا به نقل دیگر: «هم ان یطیر غیر مرّة فقصناه». پس این عبارت به معنی نفی مطلق غلو از محمد بن سنان نیست بلکه به این معنی است که وی غالی ملحد قائل به الوهیت ائمه نبوده است. ولی مقدسی در البدء والتاریخ ۵: ۱۲۹ وجه تسمیه غلات (در مورد بحث او پیروان عبدالله بن سبا) به «طیاره» را آن می داند که آنان معتقد بودند که هرگز نمی میرند بلکه ارواح آنان به تاریکی ها پرواز کرده و از چشم ها ناپدید می شود. این ظاهراً تفسیر من عندی است.

می‌دانستند و عملاً با این عقیده و با تفسیرهای باطنی خاص خود از ربه اسلام و تشیع خارج شده و گروه‌های مستقل برای خود تشکیل داده بودند) با تعبیراتی نظیر **فاسد المذهب** یا **فاسد الاعتقاد**^{۲۸} و **اهل تخیل** (تفسیر باطنی از شریعت)^{۲۹} مشخص شده،

-
۲۸. نام برخی از روایان حدیث که در کتابهای رجال با این عبارات توصیف شده‌اند چنین است:
- احمد بن محمد بن سیار، راوی غلو و تخیل (رجال نجاشی: ۸۰ / فهرست شیخ: ۲۳) و معتقد به تناسخ (رجال ابن الغضائری ۱: ۱۵۰).
 - اسحاق بن محمد بن احمد بن ابان احمر (ابن الغضائری ۱: ۱۹۷)، معدن تخیل و مؤلف آثار مملو از آن (نجاشی: ۷۳).
 - جعفر بن محمد بن مالک فزاری (نجاشی: ۱۲۲).
 - حسن بن اسد الطفاوی (ابن الغضائری ۲: ۹۸).
 - حسین بن حمدان خصیبی، رئیس غلات نصیری (نجاشی: ۶۷ / ابن الغضائری ۲: ۱۷۲) که آثار او موصوف به تخیل بود (نجاشی: ۶۷).
 - داود بن کثیر رقی (ابن الغضائری ۲: ۱۹۰) که غلات او را از رؤساء خود می‌شمردند (کشی: ۴۰۸).
 - سهل بن زیاد آدمی رازی (ابن الغضائری ۳: ۱۷۹).
 - طاهر بن حاتم بن ماهویه قزوینی (ابن الغضائری ۳: ۲۲۸) که در عقائد و آثارش تخیل دیده می‌شد (نجاشی: ۲۰۸).
 - علی بن احمد کوفی (نجاشی: ۲۶۵) که در اواخر عمر خود به مذهب باطنی مخمسه گروید (رجال شیخ: ۴۸۵ / فهرست او: ۲۱۱ / المجدی فی الانساب: ۱۰۸).
 - علی بن حسان هاشمی (نجاشی: ۲۵۱)، مؤلف کتابی به نام «تفسیر الباطن» که ابن الغضائری ۴: ۱۷۶ آن را چنین توصیف کرده است: «لا یتعلق من الاسلام بسبب».
 - علی بن عبدالله خدیجی، مؤلف «کتاب ملعون فی تخیل عظیم» (نجاشی: ۲۶۷).
 - علی بن عبدالله میمونی (نجاشی: ۲۶۸).
 - فارس بن حاتم بن ماهویه قزوینی که در باره نوشته‌های او گفته‌اند «کَلَّهَا تخیل» (ابن الغضائری ۵: ۱۱).
 - محمد بن جمهور العمی (نجاشی: ۳۳۷).
 - محمد بن حسن بن شمون، از غلات واقفه و اهل تخیل (نجاشی: ۳۳۶).
 - محمد بن عبدالله بن مهران، از خطابه (نجاشی: ۳۵۰).
 - ابو سمینه محمد بن علی صیرفی، فاسد الاعتقاد (نجاشی: ۳۳۲) که کشی: ۵۴۶ او را در ردیف ابو الخطاب قرار داده که وسیله امام صادق لعن و طرد شد.

وگروه اول که همچنان در داخل مذهب تشیع مانده و به اصطلاح « غلات درون گروهی » بودند با تعبیراتی نظیر اهل الارتفاع^{۳۰}، فی مذهب (یا فی حدیثه) ارتفاع^{۳۱}، مرتفع

مفضل بن عمر جعفی، از خطابه (نجاشی: ۴۱۶).

۲۹. برای مثال رجوع کنید به نجاشی: ۶۷ و ۷۳ و ۸۰ و ۱۶۴ و ۲۰۸ و ۲۲۱ و ۲۲۶ و ۲۵۱ و ۲۷۰ و ۲۸۴ و ۳۳۲ و ۳۳۶ و ۳۵۰ و ۳۷۳ و ۳۹۶ و ۴۴۸ / رجال شیخ: ۲۱۱ و ۴۸۶ / فهرست او: ۲۳ و ۹۱ و ۹۲ و ۱۴۳ و ۱۴۵ و ۱۴۶. اصطلاح **مخلط** به این ترتیب هم می تواند ناظر به عقیده یک شخص باشد که اعتقادات درستی نداشته و همه نوع مطالب نادرست و عجیب و غریب را از هر جا گرد آورده و تلفیق می کند و بدان تمسک می جوید (رجوع کنید مثلاً به مسائل سرویه: ۲۱۳ / احتجاج طبرسی ۲: ۷۴؛ همچنین به مغنی قاضی عبدالجبار ۲۰ [بخش دوم]: ۱۷۵) و هم می تواند ناظر به اثر تألیف شده وسیله چنین شخص باشد، درست مانند اصطلاح فاسد الحدیث یا فاسد الروایه در نجاشی: ۳۶۸ و ۴۲۱ و ابن الغضائری ۵: ۱۸۴ و فهرست شیخ: ۲۸۴ و بسیاری موارد دیگر. به عنوان مثال علی بن احمد عقیقی را شیخ در رجال خود: ۴۸۶ «مخلط» خوانده است زیرا حدیث او مشتمل بر مناکیر بود (فهرست شیخ: ۹۷). یا کشی: ۴۷۶ می گوید ابوبصیر یحیی بن ابی القاسم اسدی خود غالی نبود اما مخلط بود یعنی احادیث غلو را روایت می نمود. برخی فاسد المذهب و الروایه هر دو بودند (مثال در نجاشی: ۱۲۲ / ابن الغضائری ۳: ۱۷۹). البته معنی بالا، معنی اخص آن اصطلاح است (برای استعمال آن در منابع عمومی شرح حال دانشمندان به عنوان مثال نگاه کنید به تاریخ الاسلام ذهبی ۲۰ [یعنی جلد مربوط به سال های ۲۶۱ - ۲۸۰، به تصحیح عمر عبدالسلام تدمری]: ۲۱۲ که به نقل از طبقات النساك ابن الاعرابی [متوفی ۳۴۰] دارد که زهاد و محدثین در بصره با صوفیه خوش نداشتند «لما سمعوا منهم من التخلیط». همچنین ببینید شرح الاخبار قاضی نعمان ۳: ۳۱۳) و گرنه در کتابهای عمومی علم الحدیث، اصطلاح مزبور (مخلط) در معنی شخصی که بی دقت است و در قید صحت احادیثی که روایت می کند نیست و نتیجتاً هرگونه حدیثی را چه صحیح و چه ضعیف نقل می کند، به کار رفته است. کتب رجال همین مفهوم کلی را در فرد خاص آن به کار برده اند.

۳۰. نگاه کنید به رجال کشی: ۳۲۶ در توصیف سه راوی حدیث که یکی از آنان: اسحاق بن محمد بصری بر مبنای سخن همین مؤلف: ۵۳۱ علاقه خاص به نقل روایات مفضل بن عمر در زمینه تفویض داشت. همچنین به هدایه خصیبی: ۴۳۱ که کلمه «مرتفعه» در همین معنی به کار رفته است.

۳۱. نگاه کنید به رجال نجاشی: ۲۴ (در ابراهیم بن یزید مکفوف) و ۱۵۵ (در خیبری بن علی طحان) و ۲۲۸ (در عبدالله بن خداح مهری) و ۳۸۴ (در محمد بن بحر رهنی که به نقل رجال شیخ: ۵۱۰ متهم به تفویض بود) / ابن الغضائری ۱: ۳۷ (در ابراهیم بن اسحاق احمر) و ۱۲۶ (در احمد بن علی رازی) و ۲۳۷ (در امیه بن علی قیسی)، ۲: ۴۲ (در جعفر بن محمد بن مالک فزاری) و ۴۵ (در جعفر بن معروف

القول^{۳۲}، یا فیه غلو و ترفع^{۳۳} ممتاز گردیده‌اند که همه حاکی از تند روی و «بلند پروازی» نا به جای کسانی است که ائمه را گرچه خدا ندانستند ولی آنان را به ناحق از مقام واقعی خود بالا برده^{۳۴} و با نسبت دادن علم و قدرت نامحدود و معجزات و نظائر آن، موجوداتی فوق بشری و غیر طبیعی معرفی کرده بودند. با این همه در استعمال اعم، اصطلاح غلات بر هر دو دسته به طور معمول و متداول اطلاق می‌شده است^{۳۵} مگر آن

سمرقندی) و ۱۲۴ (در حسن بن علی بن ابی عثمان سجاده)، و ۵: ۴۵ (در قاسم بن حسن بن علی بن یقطين) و ۱۲۷ (در محمد بن احمد جامورانی) و ۱۶۲ (در محمد بن بحر رهنی) و ۲۱۹ (در محمد بن سلیمان دیلمی، به شکل «مرتفع فی مذهب» در این مورد) و ۲۶۴ (در محمد بن علی صیرفی).

۳۲. مراجعه شود به رجال کشی: ۵۱۱ (در ابو هاشم جعفری که روایاتش «تدلّ علی ارتفاع فی القول») / رجال نجاشی: ۴۰۶ (در موسی بن جعفر کمیزانی) / ابن الغضائری: ۳: ۲۶۶ (در عبدالله بن بحر کوفی) و ۲۶۸ (در عبدالله بن بکر آذجانی) و ۲۷۸ (در عبدالله بن حکم ارمنی) و ۲۸۴ (در عبدالله بن سالم صیرفی)، و ۴: ۲۵ (در عبدالله بن عبدالرحمن الاصم) و ۷۴ (در عبدالرحمن بن احمد بن نهیک سمری)، و ۶: ۱۳۱ (در مفضل بن عمر جعفری) و ۲۷۹ (در یوسف بن السخت بصری) و ۲۸۹ (در یوسف بن یعقوب جعفری).

۳۳. رجال نجاشی: ۹۷ (در احمد بن علی رازی).

۳۴. شاید این اصطلاح از حدیث معروف منسوب به پیامبر اکرم (ص) گرفته شده باشد: «لا ترفعونی فوق حقّی فان الله اتخذنی عبداً قبل ان یتخذنی نبیاً» (قرب الاسناد: ۱۸۱ / عیون اخبار الرضا ۲: ۲۰۱). از حضرت رضاهم روایت شده است: «انا لنبرأ الی الله ممّن یغلو فینا فیرفعنا فوق حدّنا» (بحار الانوار: ۲۵: ۲۶۵).

۳۵. ابن داود در رجال خود: ۵۳۸-۵۴۲ فهرستی از ۶۵ راوی حدیث که در کتب رجال شیعه با وصف غالی معرفی شده‌اند به دست داده است. و داد القاضی هم در مقاله خود در باب تطوّر مفهوم غلو و غالی در ادب اسلامی: ۳۱۷-۳۱۸ فهرستی از ۵۶ تن بر مبنای اطلاعات مندرج در رجال نجاشی، رجال کشی، رجال و فهرست شیخ و معالم این شهر آشوب جمع آوری کرده است. وی با این وجود حتی از همان‌ها که در این منابع ذکر شده‌اند این اسامی را از قلم انداخته است که باید به فهرست او اضافه شود: اسماعیل بن مهران (رجال کشی: ۵۸۹)، محمد بن فرات (همان منبع: ۵۵۴)، محمد بن نصیر نمیری (همان منبع: ۵۲۰-۵۲۱)، محمد بن موسی شریقی (همان منبع: ۵۲۱ / رجال شیخ: ۴۳۶)، منخل بن جمیل کوفی (کشی: ۳۶۸ و همچنین ابن الغضائری ۶: ۱۳۹)، محمد بن صدقه بصری (رجال شیخ: ۳۹۱)، محمد بن عیسی بن عبید یقطینی (فهرست شیخ: ۳۱۱)، حسن بن خرزاذ (رجال نجاشی: ۴۴)

که دو اصطلاح غلات و مفوضه با هم دیگر به کار می‌رفت که در این صورت منظور از کلمه غلات مشخصاً کسانی بود که ائمه را خدا (واحیاناً پیامبر) می‌خواندند^{۳۶}.

وحسین بن یزید بن عبدالملک نوفلی (همین منبع: ۳۸). اسامی دیگری هم از رجال ابن الغضائری به دست می‌آید که چون این نویسنده از آن مطلع نبوده در فهرست او نیست: جعفر بن اسماعیل منقری (ابن الغضائری ۲: ۲۴)، خلف بن محمد ماوردی (ایضاً ۲: ۲۷۲)، حسن بن علی طحان (همان ۲: ۲۷۵)، صالح بن سهل همدانی (همان ۳: ۲۰۵)، صالح بن عقبه بن قیس بن سیمان (همان ۳: ۲۰۶)، علی بن عبدالله میمونی (همان ۴: ۲۰۴)، قاسم بن ربیع صحاف (همان ۵: ۴۵)، معلی بن راشد العقی (همان ۶: ۱۱۲)، موسی بن سعدان حنّاط (همان ۶: ۱۵۶)، میّاح مدائنی (همان ۶: ۱۶۴) و یونس بن بهمن (ایضاً ۶: ۲۹۰). بسیاری از این غلات از گروه‌های الحادی بودند که قائل به الوهیت ائمه بودند ولی برخی هم از مفوضه بودند. مثلاً شیخ در کتاب فهرست خود: ۱۳۲ محمد بن بحر رهنی را غالی (طبعاً در معنی اعم آن) خوانده، ولی در کتاب رجال: ۵۱۰ او را مفوض دانسته است. فرات بن احنف عبدی در رجال شیخ: ۹۹ به هر دو مفهوم غلو و تفویض نسبت داده شده است (بر اساس نقل ابن داود: ۴۹۲ که نسخه اصل دست نویس شیخ را داشته است هر چند در نسخه چاپی رجال شیخ به شکل «غلو و تفریط» که دو مفهوم متقابلند تحریف شده است). گاهی هم، چنان که در مورد آدم بن محمد قلانسی بلخی، فقط وصف مفوض آمده است (رجال شیخ: ۴۳۸).

۳۶. برای مثال رجوع کنید به عیون اخبار الرضا ۲: ۲۰۳ که روایتی از حضرت رضا (ع) می‌گوید: «الغلاة كفّار والمفوضة مشركون» (طبیعتاً به خاطر آن که غلات قائل به الوهیت ائمه - که در این روایت با کلمه غلات به صورت مطلق از آنان ذکر شده است - به خدائی جز پروردگار جهان معتقد بودند در حالی که مفوضه عملاً خدایان دیگری را به او می‌افزودند). باز در همان منبع ۱: ۲۱۵ / خصال: ۵۲۹ / رساله اعتقادات صدوق: ۱۰۰ / غیبت شیخ: ۱۸ آمده است که غلات و مفوضه انکار می‌کنند که ائمه در واقع وفات کرده یا به شهادت رسیده باشند. شیخ طوسی نیز در تلخیص الشافی ۴: ۱۹۸ دارد که «المفوضة شكوا في قتل الحسين كما شك الغلاة في موت علي». صدوق در من لا يحضره الفقيه ۱: ۳۵۹ دارد که «ان الغلاة والمفوضة - لعنهم الله - ينكرون سهو النبي». شیخ مفید در اوائل المقالات: ۳۸ در بحث از عدم علم امام بر غیب دارد که «وعلى ذلك جماعة اهل الامامة الا من شذ عنهم من المفوضة ومن انتمى اليهم من الغلاة». این تعبیر دقیقی است که موضوع «درون گروهی» بودن مفوضه را در برابر جدائی کامل غلات ملحد - که فقط «دعوی» انتساب به تشیع را می‌نمودند - نشان می‌دهد (در مورد این نکته اخیر مقایسه کنید با تعبیر شیخ صدوق در من لا يحضره الفقيه ۱: ۲۹۰ - ۲۹۱ و آنما ذکر ت ذلك ليعرف بهذه الزيادة المتهمون بالتفويض المدلسون انفسهم في جملتنا». در کل مسأله رابطه غلات و مفوضه همچنین نگاه کنید به تعبیر کشی: ۴۷۹: «ومذاهبهم في التفويض مذاهب الغلاة من الواقفه».

اصول اعتقادی مفوضه شکل تکامل یافته عقائد غلات صدر اول بود. چنین به نظر می‌رسد که جریان فکری مفوضه پیوندی نامبارک از دو نظریه غالی‌گرا از غلات کیسانی در اوائل قرن دوم بوده است.^{۳۷} نظریه اول، نظریه حلول روح خداوند یا نور او در جسم پیامبر وائمه بود. غلات قرن اول، پیامبر یا ائمه را به طور ساده: خدا و تجسم تمام هویت الهی می‌دانستند^{۳۸} اما بنابر این نظر متأخرتر، امام مظهر بخشی از روح خدا یا محل استقرار اخگری از نور الهی بود که از آدم از طریق سلسله‌ای از پیامبران به آنان رسیده بود. نظریه دوم تفسیر جدیدی بود که گویا برای نخستین بار بیان بن سمان نهدی (متوفی ۱۱۹)، از رؤساء کیسانیه آن عصر^{۳۹}، از آیه «وهو الذی فی السموات اله وفی الارض اله»^{۴۰} عرضه داشت. او می‌گفت این آیه از دو خدا سخن می‌گوید که یکی خدای آسمانهاست و دیگری خدای زمین، هر چند خدای آسمانها بزرگ‌تر و خدای زمین کوچک‌تر و فرمانبردار اوست^{۴۱}. این دو نظریه در دهه چهارم قرن دوم وسیله ابوالخطاب محمد بن ابی زینب اسدی (متوفی حوالی ۱۳۸)^{۴۲}، رئیس غلات خطابی^{۴۳}،

۳۷. رجوع شود در باره مبدأ و سیر این تحول فکری به کتاب الکیسانیه فی التاریخ والادب: ۲۴۶ و ۲۴۸ و ۲۵۰-۲۵۳.

۳۸. نگاه کنید به مغنی قاضی عبدالجبار ۲۰ (قسمت اول): ۱۳.

۳۹. در باره این شخص نگاه کنید به کتاب کیسانیه: ۲۳۹-۲۴۷ / ماده بیان بن سمان تمیمی در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ دوم، ۱: ۱۱۱۶-۱۱۱۷ / مقاله ویلیام تاکر در باره او و فرقه بیانیه منتسب به او در مجله جهان اسلام (به انگلیسی)، سال ۴۵، شماره ۴ (مورخ اکتبر ۱۹۷۵): ۲۴۱-۲۵۳. نیز به کتاب‌های ملل و نحل، و جسته و گریخته در آثار دیگر مانند تاریخ مدینه ابن شته ۱: ۲۰۱ و عیون الاخبار ابن قتیبه ۲: ۱۶۵.

۴۰. قرآن کریم ۴۳: ۸۴.

۴۱. رجال کشی: ۳۰۴ (همچنین نگاه کنید به فرق الشیعه: ۵۹).

۴۲. در باره این شخص ماده ابوالخطاب در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ دوم، ۱: ۱۳۴ و کتاب هالم در باره باطنی‌گری اسلامی (به زبان آلمانی): ۱۹۹-۲۰۶ دیده شود.

۴۳. در باره این فرقه ماده خطابی در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ دوم ۴: ۱۱۳۲-۱۱۳۳ به قلم ویلفرد مادلونگ، و کتاب مذکور در بالا از هالم: ۱۹۹-۲۱۷ دیده شود.

با یکدیگر به این صورت تلفیق شد که روح خدا در مقام تنزل در شکل امام صادق (ع) مجسم شده^{۴۴} و اکنون وی خدای زمین است^{۴۵}. مذهب مفوضه که اندکی پس از کشته شدن ابوالخطاب، توسط یکی از هواداران پیشین او^{۴۶}: مفصل بن عمر جعفی صیرفی (متوفی پیش از ۱۷۹) ^{۴۷} بنیاد نهاده شد به شکل روشن، صورت متطوّرتری از همان فکر بود^{۴۸}.

مفوضه معتقد بودند که پیامبر وائمه، اولین و تنها مخلوقات^{۴۹} هستند که مستقیماً

۴۴. ملل ونحل شهرستانی ۱: ۲۱۰-۲۱۱.

۴۵. رجال کشی: ۳۰۰. همچنین نگاه کنید به فرق الشیعه: ۵۹ والمقالات والفرق: ۵۳ که از برخی از پیروان ابوالخطاب نقل می‌کند که جانشین او را خدای روی زمین می‌دانستند که تابع ومطیع خدای آسمان است وبر حق تقدم ومقام بزرگی او اعتراف دارد.

۴۶. رجال کشی: ۳۲۱ و ۳۲۴.

۴۷. در باره این شخص نگاه کنید به مقاله هالم در باره کتاب «الهیة والاطلّه» منسوب به این شخص در مجله اسلام (به زبان آلمانی)، سال ۵۵ (۱۹۷۸): ۲۱۹-۲۶۰.

۴۸. رجوع کنید به رجال کشی: ۳۲۴-۳۲۵. به همین دلیل است که ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین خود ۱: ۷۹ مفوضه را از تقسیمات وفروع خطابیّه می‌شمارد که تنها فرق آنان با سایرین در این بود که وقتی امام صادق (ع) ابوالخطاب را لعن فرموده واز وی تبری کرد از شخص او کناره گرفتند ولی همان افکار وعقائد وی را ادامه دادند.

۴۹. المقالات والفرق: ۶۰-۶۱ / تصحیح الاعتقاد شیخ مفید: ۱۱۲. به طور دقیق تر، اولین و تنها مخلوق مستقیم خدا یک هویت واحد ویک موجود کامل واحد (به تعبیر برخی از آنان: «حقیقت محمدیه» [کتاب الشجرة ابو تمام، ذیل فرقه طیاریه غلات]) بود که سپس در عالم به اشکال مختلف (نخست در صورت پیامبران و سپس در صورت امام علی وفاطمه زهرا وائمه هدی از نسل آن دو) متجلی شد (المقالات والفرق: ۶۰-۶۱). حافظ رجب برسی در مشارق انوار الیقین: ۲۵۸ از شخصی به نام جالوت قمی نام می‌برد که می‌گفت امام انسان کامل و تجلی ذات الهی است. گفته اینان آن بود که صادر اول، تمام کمالات خدا را در مقام تنزل جز کمال قیام به ذات داراست. پس صادر اول، مظهر جمیع اسماء و صفات الهی است جز اسم قیوم که قابل تنزل نبوده است زیرا تنها خداست که قائم به ذات است و همه چیز دیگر به او محتاج است. بدین ترتیب در مقامات وجود، پیامبر، فاطمه زهرا وائمه دوازده گانه (یا به تعبیر مفوضه: «سلسله محمدیین») تقدّم وجودی بر جمیع ماسوا دارند. بعضی از مفوضه این مقام را مقام مشیت می‌خواندند که نخستین جلوه حق در مقام ظهور بود. پس معصومین چهارده گانه تجسم

به دست قدرت حق، از ماده‌های متفاوت با سایر بشر^{۵۰} آفریده شدند. خداوند آن‌گاه قدرت و مسئولیت امور عالم خلقت را به ایشان واگذار فرمود پس هر چه در این جهان روی می‌دهد از آنان است^{۵۱}. آنان - به طوری که قبلاً هم اشاره شد - به این ترتیب تمام کارهائی را که علی‌الاصول به خدا نسبت داده می‌شود مثل خلق و رزق و میرانیدن و نظائر آن را انجام می‌دهند^{۵۲}. آنان می‌توانند حکمی شرعی را تشریع یا نسخ کنند و حلال را حرام یا حرام را حلال نمایند^{۵۳}. آنان بر همه چیز از جمله غیب آگاهند^{۵۴}. برخی از مفوضه می‌گفتند که ائمه نیز مانند پیامبر وحی دریافت می‌کنند^{۵۵}. آنان نه تنها زبان همه انسانها را می‌فهمند بلکه زبان پرندگان و حیوانات را هم می‌شناسند^{۵۶}. آنان دارای

- «مشیت» خداوند هستند یعنی آنچه خدا می‌خواهد در شکل کارهائی که آنان می‌کنند مجسم می‌شود. شرح این عقائد (هرچند به صورت متفرق) در بسیاری منابع کلامی آمده است مانند مغنی قاضی عبدالجبار ۲۰ (قسمت اول): ۱۳ و مشارق انوار الیقین: ۳۲-۳۸ و ۴۵-۴۷ و غیر اینها.
۵۰. رجوع شود به روایاتی که مفوضه در این باب نقل کرده‌اند در منابعی مثل تفسیر عیاشی ۱: ۳۷۴/بصائر الدرجات: ۱۴-۲۰/کافی ۱: ۳۸۷/هدایه خصیبی: ۳۵۴/خصال: ۴۲۸/امالی شیخ ۱: ۳۱۵. همچنین مقاله کالبرگ در باره «امام و جامعه در دوره پیش از غیبت»: ۳۱.
۵۱. بصائر الدرجات: ۱۵۲/المقالات والفرق: ۶۱/مغنی قاضی عبدالجبار ۲۰ (قسمت اول): ۱۳.
۵۲. بصائر الدرجات: ۶۱-۶۶/المقالات والفرق: ۶۱/مقالات الاسلامیین ۱: ۸۶ و ۲: ۲۳۹/رجال کشی: ۳۳۲/هدایه خصیبی: ۴۳۱/عیون اخبار الرضا ۱: ۱۲۴ و ۲: ۲۰۲-۲۰۳/رسالة اعتقادات صدوق: ۱۰۰-۱۰۱/مغنی قاضی عبدالجبار ۲۰ (قسمت دوم): ۱۷۵/غیبت شیخ: ۱۷۸/احتجاج ۲: ۲۸۸-۲۸۹/تلیس ابلیس ابن الجوزی: ۱۰۷/مشارق انوار الیقین: ۲۵۷-۲۵۸.
۵۳. بصائر الدرجات: ۳۷۸-۳۸۷/مقالات الاسلامیین ۱: ۸۸/کافی ۱: ۲۶۵-۲۶۶ و ۴۴۱. همچنین نگاه کنید به مستدرک سفینه البحار نمازی ۸: ۳۱۹-۳۲۶ که خود از طرفداران این نظریه است و منابع دیگری را هم نام می‌برد.
۵۴. بصائر الدرجات: ۱۲۲-۱۳۰/کافی ۱: ۲۶۰-۲۶۲/رجال کشی: ۵۴۰/مختصر بصائر الدرجات: ۲/بحار الانوار ۲۶: ۱۸-۲۰۰. همچنین نگاه کنید به مقاله سابق الذکر کالبرگ: ۲۶-۳۰.
۵۵. رجال کشی: ۵۴۰/مقالات الاسلامیین ۱: ۸۸. البته با توجه به کل جهان بینی آنان، این مسأله مهمی نبوده و شاید برای تأکید بر عدم فرق میان رتبه پیامبر و امام ذکر می‌شده است.
۵۶. بصائر الدرجات: ۳۳۵-۳۵۴/رجال کشی: ۵۴۰.

توانائی غیر محدود و علم نامحدود بوده و خالق همه چیزند و روح آنان در همه جا حضور دارد.^{۵۷}

نخستین سخنگوی این گروه در جامعه شیعه، در واقع نخستین کسی که در منابع به داشتن چنین عقائد توصیف شده است^{۵۸}، چنان که گذشت مفضل جعفری بود که پس از درگذشت او، ابو جعفر محمد بن سنان زاهری (متوفی ۲۲۰)^{۵۹} جانشین او شد^{۶۰} و این طرز تفکر در جامعه شیعه آن دوره هواداران بسیار یافت. چند دهه بعد در اواسط قرن سوم، محمد بن نصیر نمیری^{۶۱} - از دانشمندان برجسته بصره^{۶۲} و از پیروان مفضل و محمد بن سنان - مکتب آن دو را با افزودن عقائد باطنی دیگر در باب حلول و تناسخ به صورت اولیه خطابی آن باز گرداند^{۶۳}. او شانس آن را یافت که یکی از مقامات بالا رتبه

۵۷. برای این موارد رجوع شود به سرتاسر کتاب بصائر الدرجات، و به کافی ۱: ۱۶۸ - ۴۳۹. گروه‌های دیگری، معمولاً از عوام مفلوّه، حرف‌های دیگری هم می‌گفتند که در کنار جهان بینی کلی آنان تلالو چشمگیری ندارد مثل این که بعضی از آنان می‌گفتند ائمه وفات نکرده‌اند بلکه مانند عیسی مسیح به شرحی که در قرآن کریم ۴: ۱۵۷ آمده است به آسمان رفته‌اند. رجوع کنید به رساله اعتقادات صدوق: ۱۰۰/ خصال ۵۲۹/ عیون اخبار الرضا ۱: ۲۱۵/ غیبت شیخ: ۱۸/ تلخیص الشافی ۴: ۱۹۸.

۵۸. نگاه کنید به رجال کشی: ۳۲۳ و ۳۲۶ و ۳۸۰ و ۵۳۱. همچنین بصائر الدرجات: ۲۴ و کافی: ۸: ۲۳۲. نیز کتاب الهفت: ۳۱ که در آن مفضل به «رأس کلّ روایة باطنه» توصیف شده است. با این همه از روایتی در رساله اعتقادات صدوق: ۱۰۱ برمی‌آید که سخنان او سابقه قدیم‌تر دارد. در آن روایت زرارة بن اعین، دانشمند بزرگ شیعه در نیمه اول قرن دوم و از اصحاب نزدیک امام صادق، به ایشان عرض می‌کند که: «انّ رجلاً من ولد (کذا) عبدالله بن سبا يقول بالتفویض». امام استفسار می‌فرماید که معنی تفویض چیست؟ و زراره شرح می‌دهد که آن شخص معتقد است که: «انّ الله خلق محمداً وعلیاً ثم فوّض الامر اليهما فخلقا ورزقا واحییا واماتا. فقال علیه السلام: کذب عدوّ الله».

۵۹. در باره این شخص در منابع خارجی به کتاب هالم در باره باطنی‌گری اسلامی (به زبان آلمانی): ۲۴۲ - ۲۴۳ رجوع شود.

۶۰. نگاه کنید به رجال کشی: ۵۰۸ - ۵۰۹.

۶۱. در باره این شخص نگاه کنید به فرق الشیعه: ۱۰۲ - ۱۰۳/ المقالات والفرق: ۱۰۰ - ۱۰۱/ رجال کشی: ۵۲۰ - ۵۲۱/ تاریخ الائمة ابن ابی الثلج: ۱۴۹/ هدایه خصیصی: ۳۲۳ و ۳۳۸ و ۳۶۷ و ۳۹۵.

۶۲. رجال ابن الغضائری ۶: ۶۲ - ۶۳ که می‌گوید: «کان من افضل اهل البصرة علماً».

۶۳. نصیریه خود به این حقیقت واقف و معترفند و در آثار خود از ابوالخطاب با تجلیل و حرمت بسیار نام

حکومت، محمد بن موسی بن حسن/بن فرات، از اعضاء خاندان متنفذ بنی فرات^{۶۴} و پدر علی بن فرات (متوفی ۳۱۲) وزیر المقتدر بالله عباسی (۲۹۵-۳۲۰)، به او بگرو و از وی حمایت کند^{۶۵}. مذهب نصیری به این شکل متولد شد^{۶۶} اما تدوین و تکمیل و بنیاد اساسی آن به دست یکی از جانشینان بعدی^{۶۷} محمد بن نصیر، حسین بن حمدان خصیبی (متوفی ۳۴۶ یا ۳۵۸)^{۶۸} انجام گرفت و از آن پس به شکل یک فرقه غالی در جامعه اسلامی تداوم یافت که اکنون تعداد پیروان آن در مجموع سوریه و لبنان و ترکیه به چندین میلیون نفر بالغ می شود^{۶۹}. اما قسمت اعظم موقوفه از پیوستن به این مذهب جدید - و به معنایی احیاء شده - خودداری کرده و تا پایان دوره ائمه که مورد بحث ما در این فصل است همچنان در صفوف شیعه امامیه باقی ماندند.



-
- می برند. در واقع باید گفت که خطابه، مخمسه و نصیریه عملاً جریان فکری واحد بوده اند.
۶۴. درباره این خاندان رجوع کنید به ماده این الفرات در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ دوم، ۷۶۷-۷۶۸.
۶۵. فرق الشیعه: ۱۰۳ / المقالات والفرق: ۱۰۰ / رجال کشی: ۵۲۱ / غیبت شیخ: ۲۴۴-۲۴۵. همچنین نگاه کنید به هدایه خصیبی: ۳۳۸ که نام احمد بن محمد بن فرات کاتب در میان هواداران محمد بن نصیر ذکر شده است. در باره رابطه این خاندان با غلات به طور کلی رجوع کنید به رجال کشی: ۳۰۳ و ۵۵۴ / هدایه خصیبی: ۳۲۳ / تاریخ الاثمه ابن ابی الثلج: ۱۴۸ / کتاب الهفت منسوب به مفضل: ۲۰-۲۱ / مشارق انوار الیقین: ۲۵۸.
۶۶. تاریخ الاثمه ابن ابی الثلج: ۱۴۹ / رجال ابن الفضل: ۶: ۶۳ / مناقب ابن شهر آشوب: ۱: ۲۶۵ / شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: ۸: ۱۲۲ / مشارق انوار الیقین برسی: ۲۵۷. همچنین مقالات الاسلامیین: ۱: ۸۶ که آنان را نصیریه خوانده و این شاید غلط نسخه یا چاپ باشد.
۶۷. لیست این جانشینان را در کتاب هالم در باره باطنی گری اسلامی (به زبان آلمانی): ۲۹۶ ببینید.
۶۸. در باره این شخص رجوع کنید به اعلام زرکلی: ۲: ۲۵۵ و تاریخ ادبیات عرب سرگین (اصل آلمانی): ۱: ۵۸۴ و منابعی که در این دو کتاب نام برده شده اند.
۶۹. درباره این فرقه در حال حاضر، ماده نصیریه در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ دوم، ۸: ۱۴۵-۱۴۸ دیده شود.

از همان زمان که گرایش‌های غالبانه به جامعه شیعه امامی رخنه کرده و اندک اندک برخی از شیعیان را به خود جلب می‌نمود بسیاری از شیعیان و اصحاب ائمه اطهار به شدت با نسبت هرگونه صفات فوق بشری به آنان مخالف بوده و بر این نکته تأکید می‌کردند که آنان فقط دانشمندانی پرهیزکار (علماء ابرار) بوده‌اند. هواداران این گرایش البته از نظر اطاعت و تبعیت از امام، پیرو و فرمان بردار بی‌چون و چرا و تسلیم محض بودند. چه ائمه از نظر آنان جانشینان بر حق پیامبر بودند که خود، مسلمانان را به پیروی از ایشان به عنوان مفسرین برحق کتاب خدا و وارث علم پیامبر فرمان داده‌بود. و همین، وجه تمایز این گروه از اصحاب ائمه از سایر مسلمانانی بود که به خدمت ائمه برای استفاده علمی یا محبت و ولای به خاندان پیامبر می‌آمدند و از آنان می‌آموختند و نقل حدیث و فتوا می‌کردند اما نه به عنوان امام مفترض الطاعه، بلکه به عنوان دانشمندانی از خاندان پیامبر. برخی امکاناً ائمه‌ای چون امام باقر و امام صادق را داناترین عالم دین در روزگار خود می‌دانستند ولی باز اطاعت آنان را به نص پیامبر واجب نمی‌شمردند. اما آن گروه از اصحاب با آن که به شدت تمام با نسبت هرگونه امر غیر طبیعی مانند علم غیب به ائمه مخالفت می‌کردند شیعه و مطیع بی‌چون و چرای آنان بودند و ایشان را امام و رهبر اسلام می‌دانستند.

در دهه‌های نخستین قرن دوم مهم‌ترین و محترم‌ترین شخصیت در این گرایش، یک دانشمند برجسته کوفه^{۷۰} به نام ابومحمد عبدالله بن ابی یعفر عبدی (متوفی ۱۳۱)^{۷۱} بود که از نزدیک‌ترین اصحاب امام صادق (ع) به ایشان بود^{۷۲}. او یک

۷۰. نگاه کنید به رجال کشی: ۱۶۲ و ۴۲۷ / رجال نجاشی: ۲۱۳.

۷۱. به نقل کشی: ۲۴۶ وی در سنه طاعون در ایام امامت امام صادق (ع) درگذشته است. این طاعون در سال ۱۳۱ بوده است (طبقات ابن سعد ۵: ۳۵۵، ۷ (بخش دوم): ۲۱ و ۶۰ [نیز نگاه کنید به همان بخش از جلد ۷: ۱۱ و ۱۳ و ۱۷] / تاریخ خلیفه بن خیاط ۲: ۶۰۳ / کتاب التعازی مبرّد: ۲۱۲ / معارف ابن قتیبه: ۴۷۰ [همچنین ۴۷۱ و ۶۰۱] / منتظم ابن الجوزی ۷: ۲۸۷-۲۸۸ / تاریخ الاسلام ذهبی: ۵: ۱۹۹ / النجوم الزاهره ۱: ۳۱۳). ولی برخی نویسندگان آن را در وقایع سال ۱۳۰ آورده‌اند که باید شروع آن را منظور داشته باشند. نگاه کنید مثلاً به تاریخ طبری ۷: ۴۰۱ / کامل ابن اثیر ۵: ۳۹۳.

صحابی مؤمن و وفادار امام بود ^{۷۳} و به عنوان تنها ^{۷۴} یا یکی از دو ^{۷۵} صحابی که کاملاً مطیع و فرمانبردار او بوده و وی از آنان کمال رضایت داشته است توسط امام ستایش شده است. در کلمات منقول از امام صادق (ع) در باره عبدالله بن ابی یعفور، از او با توصیفات نادر و بی سابقه ستایش می شود مانند آن که او در بهشت در خانه ای میان خانه پیامبر و امیرالمؤمنین جای خواهد داشت ^{۷۶}. مع هذا باید توجه داشت که این دانشمند، ائمه را تنها علماء ابرار اتقیاء می دانست ^{۷۷} و یک بار گفتگویی بر سر همین موضوع با معلی بن خنیس ^{۷۸} - یک خدمتکار امام صادق (ع) که ائمه را هم ردیف پیامبران می شمرد - نمود که امام، سخن عبدالله بن ابی یعفور را تأیید کرده و نظر معلی بن خنیس را به شدت رد فرمود ^{۷۹}.

۷۲. رجال کشی: ۱۰. همچنین رجوع کنید به کافی: ۶: ۴۶۴.

۷۳. رجال کشی: ۲۴۹ (بند ۴۶۲). همچنین نگاه کنید به کتاب درست بن ابی منصور: ۱۶۲ / تفسیر عیاشی: ۱: ۳۲۷ / اختصاص: ۱۹۰.

۷۴. رجال کشی: ۲۴۶ و ۲۴۹ و ۲۵۰ (بندهای ۴۵۳ و ۴۶۳ و ۴۶۴).

۷۵. همان منبع: ۱۸۰.

۷۶. همان منبع: ۲۴۹.

۷۷. همان منبع: ۲۴۷. برای نظائر چنین نظرانی میان صحابه خاص امام صادق (ع) همچنین می توان به تعریف ابان بن تغلب (دانشمند نامور شیعه در این دوره) از تشیع که در رجال نجاشی: ۱۲ آمده است اشاره کرد به این شرح: «الشیعة الذین اذا اختلف الناس عن رسول الله اخذوا بقول علی، واذا اختلف الناس عن علی اخذوا بقول جعفر بن محمد» (در این مورد باز نگاه کنید به عده شیخ: ۱: ۳۷۹ / بصائر صقار: ۵۲۵). شهید ثانی در حقائق الایمان: ۱۵۰ - ۱۵۱ می گوید که بسیاری از اصحاب ائمه اطهار و شیعیان متقدم، آنان را تنها علماء ابرار می دانسته اند و حتی قائل به عصمت آنان هم نبوده اند. بحر العلوم در رجال خود ۳: ۲۲۰ این نظر را به اکثریت شیعیان متقدم نسبت می دهد (همچنین نگاه کنید به رجال ابوعلی: ۴۵ و ۳۴۶). با این وجود باید در نظر داشت که در زمان شیخ مفید تنها اقلیتی از علماء شیعه، عصمت ائمه را انکار می کرده اند (اوائل المقالات: ۳۵).

۷۸. در باره این شخص نگاه کنید به رجال کشی: ۳۷۶ - ۳۸۲ / رجال نجاشی: ۴۱۷ / رجال ابن الغضائری: ۱۱۰: ۶.

۷۹. رجال کشی: ۲۴۷ (بند ۴۵۶) / مناقب ابن شهر آشوب: ۳: ۳۵۴. البته در متن خبر آمده است که معلی

نظرات عبدالله بن ابی یعفور به وضوح طرفداران بسیاری در جامعه شیعه آن زمان داشته است. در تشیع جنازه او جمعیت بزرگی از شیعیان شرکت کرده بودند.^{۸۰} برخی دانشمندان علم ملل و نحل اسلامی، نخستین آنان ابن المقعد^{۸۱} در روزگار خلافت مهدی عباسی (۱۵۸ - ۱۶۹)، از یک گروه شیعه به نام یعفوریه نام می‌برند که در مسائل مذهبی اختلافی دارای نقطه نظرات معتدل و مسالمت جو بوده‌اند. مثلاً جدال در مسائل مذهبی را روا نمی‌دانستند و برخلاف غلات^{۸۲}، منکران امامت ائمه را کافر نمی‌شمردند.^{۸۳} چنین به نظر می‌رسد که اشاره نویسندگان این کتابها به گروه هواداران عبدالله بن ابی یعفور است همچنان که برای سایر بزرگان علماء شیعه مانند زراره و هشام بن حکم و مؤمن الطاق نیز گروه‌هایی با نسبت به آنان ذکر کرده‌اند.^{۸۴}

بن خنیس می‌گفت «الائمة انبياء»، ولی با توجه به این که وی نه تنها مسلمان بلکه خدمتکار امام صادق (ع) بوده طبعاً منظور او همدوشی آنان با انبیاء است نه پیامبری به معنی واقعی، و الاً با توجه به ضروری بودن ختم نبوت بر رسول اکرم (ص) به نص صریح قرآن کریم، وی نه تنها شایسته خدمتگزاری امام معصوم نمی‌بود بلکه مسلمان هم نبود. این تفسیر به خوبی با روایتی دیگر در همان منبع تأیید می‌شود که بر اساس آن عبدالله بن ابی یعفور ائمه را محدث و مفهم (یعنی ملهم از جانب خداوند) می‌داند. چه این اصطلاح گرچه در ادوار بعد با تفاسیر خاصی از سوی غلات و مقوضه رو به رو شده، ولی در استعمال نخستین خود به وضوح، مفهومی ضد غالی و در برابر اعتقاد و نظر غلات به تداوم وحی و همدوشی ائمه با انبیاء بوده است (رجوع کنید به روایات باب در بحار ۲۶: ۶۶ - ۷۹. درباره اصطلاح محدث در ادب قدیم شیعی مقاله اتان کالبرگ در مجموعه مقالات او با نام عقیده و شریعت در تشیع امامی [به زبان انگلیسی]، مقاله پنجم، مفید است).

۸۰. رجال کشی: ۲۴۷ (بند ۴۵۸).

۸۱. همان منبع: ۲۶۵ - ۲۶۶ نیز نگاه کنید به مشاکلة الناس لزمانهم یعقوبی: ۲۴.

۸۲. نگاه کنید به فرق الشیعه: ۶۵ / المقالات والفرق: ۶۹.

۸۳. مقالات الاسلامیین ۱: ۱۲۲. این گروه به این ترتیب به وضوح غیر از فرقه دیگری به همین نام است که جزء فرقه‌های غلات بوده و از شخصی به نام محمد بن یعفور پیروی می‌کرده‌اند (مفاتیح العلوم خوارزمی: ۵۰).

۸۴. در باره گرایش‌های کلامی ابن ابی یعفور می‌توانید به این منابع هم مراجعه کنید: کافی ۱: ۲۷۷ و ۱۳۳: ۳ / رجال کشی: ۳۰۵ و ۳۰۷ / بحار الانوار ۲۳: ۵۳.

غلات ومفوضه فعلاً نه عليه عبدالله بن ابی یغفور وهواداران او - چه در زمان حیات او وچه پس از درگذشت وی - تلاش می کرده اند^{۸۵}. در زمان حیات وی ، حتی در حضور امام که همواره از او پشتیبانی کرده ومخالفین او را محکوم می فرمود به او حمله می کردند^{۸۶}. آنان جمعیت بزرگی را که در تشییع جنازه عبدالله بن ابی یغفور شرکت جسته بودند مُرجئه شیعه لقب دادند^{۸۷} که به وضوح تلاشی بود برای متهم ساختن هواداران او به داشتن گرایش های سنی در مبانی اعتقادی خود ، چرا که آنان ائمه را از نوع انسان دانسته بودند ونه عملاً از سنخ خدا (اصطلاح مُرجئه در آن روزگار بر ستیان طرفدار بنی امیه اطلاق می شد وحالتی مشابه حالت اصطلاح وهابی در روزگار ما را داشت) . این کارها موجب حدوث دشمنی وحملات لفظی متقابل میان دو طرف در زمان امام صادق (ع) شد^{۸۸} ولی پس از آن حضرت بر شدت آن بسیار افزوده تر شد^{۸۹}. در آن زمان حتی اصحاب دانشمند امام کاظم (ع) نیز بر سر این مسائل منازعه می کردند وگاه کار به قهر وقطع رابطه همیشگی می کشید^{۹۰}.



نقطه عطف در تاریخ فرقه مفوضه با رحلت حضرت رضا (ع) در سال ۲۰۳ هجری فرا رسید . در فصل پیش اشاره شد که چون تنها فرزند ذکور آن بزرگوار در حین وفات پدر

۸۵. به صورت کلی ، غلات از اصحاب برجسته ودانشمند ائمه نفرت داشتند چه جامعه ، آن دانشمندان را نمایندگان واقعی نظرات ائمه می دانست وطبیعتاً این مسأله حنای غلات را بی رنگ می کرد وتأثیر آنان را در جامعه شیعه تا حدود بسیار زیادی خنثی می نمود . نگاه کنید به رجال کشی : ۱۳۸ و ۱۴۸ .

۸۶. رجال کشی : ۲۴۶ .

۸۷. این را در قالب حدیثی به نقل از امام صادق (ع) در آورده بودند که در رجال کشی : ۲۴۷ دیده می شود .

۸۸. رجوع شود به کافی ۸ : ۷۸ و ۲۲۳ و ۲۸۵ .

۸۹. مناقب ابن شهر آشوب ۴ : ۲۵۰ .

۹۰. کافی ۱ : ۴۱۰ (برای سابقه این مورد خاص نگاه کنید به بحار الانوار ۲۵ : ۱۹۲) .

هفت ساله بود بحث‌ها و گفتگوهای در جامعه شیعه در گرفت که آیا کودکی در این سن واجد شرائط امامت است یا نه . سواد اعظم جامعه شیعه در نهایت آن حضرت را به عنوان امام پذیرفتند ولی توجیه‌ها و استدلال‌ات برای این امر یک سان نبود :

عده‌ای می‌گفتند معنی امامت آن جناب این است که امامت حق ایشان است و هنگامی که به سن بلوغ رسیده و شرائط علمی لازم را به دست آورد آن گاه امام خواهد بود (عیناً مثل مسألة حیات میراث در اموال و اعیان) . بحثی بود که این صلاحیت علمی از کجا به دست خواهد آمد . نظر غالب آن بود که وی با نگرستن به کتب آباء و اجداد بزرگوار به آن مرتبه دست خواهد یافت . اصولاً یک نظر شایع آن بود که دانش ائمه در امور شریعت مقتبس از کتابی است که امیرالمؤمنین علی (ع) در طول مصاحبت طولانی خود با پیامبر (ص) از افاضات آن بزرگوار گرد آورده بود و این دانش بود که دیگران بدان دسترسی نداشتند ، و همچنین کتب دیگر که از اختصاصات خاندان عصمت و طهارت به شمار می‌رفت^{۹۱} . مسائل مستحدثه در هر عصر و زمان را امام هر عصر بر اساس قواعد و کلیات مذکوره در همان کتابها به طریق استنباط فروع از اصول استخراج و تبیین خواهد فرمود^{۹۲} . این روش استخراج احکام را در آن ادوار ، اکثریت جامعه شیعه نمی‌پذیرفتند چون معتقد بودند فکر آدمی در معرض خطا است و اشتباه در ارجاع فرعی به اصل صحیح ، موجب اشتباه در فهم حکم و اسناد حکم نادرست به شریعت و در مآل موجب ضلالت خواهد شد ؛ ولی در مورد امام چنین تردید و تالی فاسدی وجود نداشت زیرا او معصوم بود و خداوند او را از خطا در احکام شریعت حراست و حفظ می‌فرمود . پس اجتهاد او همواره بر واقع منطبق می‌افتاد^{۹۳} . کسانی که چنین

۹۱. نگاه کنید به دعائم الاسلام ۱: ۶۴/بحار الانوار ۲۶: ۲۲-۲۵ و ۳۳-۵۳ (نیز نگاه کنید به ۲: ۱۷۲-۱۷۹).

۹۲. واژه‌ای که در این مورد در منابع به کار رفته واژه قیاس است که در متفاهم شیعه آن عهد به معنی هرگونه استدلال عقلی بود و نه فقط آن نوع خاص تحلیل فقهی که بعداً در سنت فقهی اهل سنت قیاس نام گرفت . در این باره رجوع کنید به کتاب مقدمه‌ای بر فقه شیعه (به زبان انگلیسی) از همین نویسنده: ۲۹-۳۰. همچنین کتاب معارج محقق حلی: ۱۸۷.

۹۳. فرق الشیعه: ۹۸-۹۹/المقالات والفرق: ۹۶-۹۸. همچنین نگاه کنید به بصائر الدرجات: ۳۸۷-۳۹۰.

تحلیلی می‌کردند به طور واضح معتقد به آن که ائمه ، موجوداتی فوق بشری بوده و امکان اکتساب علم از طریق اعجاز و خرق عادت داشته باشند نبودند و از طرف دیگر با انسداد باب وحی پس از درگذشت پیامبر (ص)، امکان تصوّر رسیدن فیض علمی از آن راه هم منتفی بود . با تحلیلی که در مورد ضمانت مصیب بودن اجتهاد ائمه بر مبنای عصمت آنان ارائه می‌شد اعتبار اجتهادات آنان در چهارچوب عقائد بنیادی شیعه قابل قبول می‌شد و باز فرق روشن و اساسی میان علم آنان که قطعی ، و اطاعت و تبعیت آن فرض عین بود با علم مفتیان و علماء رسمی شریعت که هیچ ضمانتی برای مطابقت آن با واقع وجود نداشت به وجود می‌آمد . این خلاصه نظریه این گروه بود .

گروه دیگری از شیعیان در این مساله راه دیگری می‌پیمودند . آنان می‌گفتند خداوند می‌تواند علم شریعت را به طور کامل به هر کس می‌خواهد بدهد و او را امام سازد حتی اگر آن شخص ، کودکی خردسال باشد همچنان که عیسی مسیح و یحیی بن زکریا به نصّ قرآن کریم^{۹۴} در کودکی پیامبر بودند^{۹۵} . البته باید توجه داشت که لازمه این سخن آن نیست که امامت ، امری موروثی و انتقال آن از پدر به فرزند ذکور الزامی است تا خداوند راهی جز تکمیل شرائط امامت برای کودکی خردسال نداشته و مثلاً نتواند امامت را در شخص بالغ و دانشمند دیگری از خاندان پیامبر مانند برادر امام متوقی یا دیگری قرار دهد . بلکه فرض این است که امامت کودک خردسال به نصّ و وصیت امام

این نظریه به نقل سعد بن عبدالله اشعری در مقالات : ۹۶ مورد تأیید و پشتیبانی دانشمند و مستکلم برجسته شیعه در آن عهد ، یونس بن عبدالرحمن قمی قرار داشت (در باره این دانشمند رجوع کنید به فصل چهارم کتاب حاضر) . نیز رجوع کنید به کتاب الشجرة ابو تمام اسماعیلی ، ذیل سخن از فرقه امامیه ، در سخن از « ما اجمعوا علیه » .

۹۴. قرآن کریم ۱۹: ۱۲ و ۲۹-۳۰ .

۹۵. بصائر الدرجات : ۲۳۸ / فرق الشیعه : ۹۹ / المقالات والفرق : ۹۵-۹۶ و ۹۹ / کافی ۱ : ۳۲۱ و ۳۲۲ و ۳۸۳-۳۸۴ / مقالات الاسلامیین ۱ : ۱۰۵ / مقالات ابوالقاسم بلخی : ۱۸۱-۱۸۲ / ارشاد مفید : ۳۱۷ و ۳۱۹ / مجالس او ۲ : ۹۶ / بحار الانوار ۵۰ : ۲۰ و ۲۱ و ۲۴ و ۳۴ و ۳۵ که از سایر منابعی که در بالا نام برده نشده‌اند نقل می‌کند .

پیشین ثابت شده و این تحلیل‌ها در صدد تشریح امر واقع و تبیین آن حقیقت مسلم و ثابت است.^{۹۶}

در میان این دو نظریه، سرانجام نظریهٔ دوم که نوعی حالت فوق طبیعی و خارق العاده به این مورد می‌داد جاذبهٔ بیشتری در جامعهٔ شیعه یافت و مورد قبول بخش بزرگ‌تری از شیعیان قرار گرفت و این به شکل مؤثری به جا افتادن و پذیرش بسیاری از عقائد و تحلیلات غلات و مفوضه در بارهٔ طبیعت فوق بشری ائمه کمک کرد چه اذهان را برای قبول چنان سخنان آماده می‌نمود. از این پس^{۹۷} مفوضه به گونهٔ تحسین انگیزی تمام نیروی خود را صرف نشر آثار و افکار خود که اکنون شامل مجموعهٔ بزرگی از روایات و احادیث بود نمودند. این مجموعه را عمدتاً منقولاتی تشکیل می‌داد که مفضل جعفری و یاران و پیروان او در قرن پیش‌تر به عنوان روایت از امام صادق و سپس امام کاظم برای دیگران نقل کرده بودند. اضافه بر آن روایاتی بود که غلات تندروتر مانند ابوالخطاب و دیگران به آن بزرگواران اسناد داده و بسیاری از آن مورد قبول و استناد مفوضه بود.^{۹۸} البته مفوضه به همین اکتفا نکرده و بخش عظیمی نیز در این دوره بر آن افزودند^{۹۹} و با

۹۶. در مسائل الامامه منسوب به ناشیء اکبر: ۲۵ نقل می‌کند که چنین بحث‌هایی در میان شیعیان نخستین پس از شهادت حضرت امام حسین (ع) هم در گرفته بود زیرا امام سجاد (ع) بر اساس برخی گزارش‌ها در آن روزگار هنوز به سن بلوغ نرسیده بود. به نقل این منبع در آن زمان هم برخی شیعیان به مورد عیسی مسیح و یحیی استدلال کرده بودند. فرد شاخص در این گروه بر اساس همان گزارش ابو خالد کابلی بود، یک شیعهٔ متقدم که به خصوص مورد احترام و تمجید غلات بوده و او را از رجال خود می‌شمرده‌اند (کتاب الهفت: ۲۰ - ۲۱ / کتاب الکشف جعفر بن منصور الیمین: ۱۵ / کتاب سرائر و اسرار النطقاء او: ۲۴۵). نیز تاریخ الائمه ابن ابی الثلج: ۱۴۸). در درستی اسناد این ماجرا به امامت حضرت سجاد تردیدهای اساسی وجود دارد ولی اصل استدلال و نظر در جامعهٔ شیعه قدیم است و گویا در اوائل قرن دوم هم وجود داشته است. نگاه کنید به فرق الشیعه: ۶۸ - ۶۹ / المقالات والفرق: ۷۲ / مسائل الامامه: ۴۳.

۹۷. در بارهٔ وضع جامعهٔ شیعه اندکی پیش از این و اختلافات میان شیعیان بر سر این موضوعات در اوائل قرن سوم نگاه کنید به کافی ۱: ۴۴۱.

۹۸. نگاه کنید به رجال کشی: ۲۲۴ - ۲۲۵.

۹۹. برای مثال نگاه کنید به رجال ابن الغضائری ۶: ۱۳۱ که در بارهٔ مفضل می‌گوید: «ضعیف متهافت مرتفع

استناد به روایتی که مدّعی بودند از ائمه هدی شنیده‌اند به صورت: «نزلونا عن الربوبیة و قولوا فینا ما شئتم»^{۱۰۰} و با پشتگر می این رخصت که آن را به گونه چک سفید امضاء شده تلقی کردند مرکب همت در وادی بیان تاختند و از انتساب هیچ گونه صفت خدائی یا معجزه محیر العقول و مطالبی که آثار و نشانه‌های آن بزرگواران را در ادوار متقدّم تاریخ بشری (از کشتی نوح و صحف ادریس تا پایه عرش الهی) می جست دریغ ننمودند. تمام قرن سوّم هجری به این گونه صحنه تلاش و کوشش خستگی ناپذیر مفوّضه بود که برای آنان دوره پر بار و موفّقی نیز بود زیرا در این قرن آثار غلات به طور عموم، و به خصوص آثار مفوّضه، شکوفائی فراوان یافت. بسیاری از موادّ و مطالبی که در زمینه‌های ذکر شده بالا در آثار متأخر تر نقل و حفظ شده است دستاورد تلاش فکری و ادبی مفوّضه این دوره است. اضافه بر این، آنان برای آن که مواضع خود را در سنت شیعه مستحکم تر نمایند روایات بی شماری در فضائل و ستایش مفضّل و سایر بزرگان نسل گذشته خود از زبان ائمه هدی روایت کردند^{۱۰۱}. این تلاش اعجاب آور نتیجه متوقع خود را به بار آورد و این گروه که تا اوائل قرن سوّم مطرود و مورد شک و تردید و اتهام و در حاشیه بودند تا اواسط قرن مزبور به درستی در جامعه شیعه برای خود جا باز کرده و می‌کوشیدند که بر گرایش معتدل تر پیروز آیند و خود را به عنوان مفسر و نماینده معتبر مذهب معرفی کنند.



-
- القول خطابی، وقد زید علیه شیء کثیر وحمل الغلاة فی حدیثه حملاً عظیماً.
۱۰۰. دلائل حمیری (به نقل کشف الغمّه اربلی ۲: ۴۰۹) / بصائر الدرجات: ۲۴۱ / کتاب موسوم به تفسیر امام عسکری: ۴۴ / هدایه خصیبه: ۴۳۲ / خصال: ۶۱۴ / احتجاج ۲: ۲۳۳ / مختصر بصائر الدرجات: ۵۹.
۱۰۱. نگاه کنید برای چند نمونه به بصائر الدرجات: ۲۳۷ / رجال کشی: ۳۲۱ و ۳۲۲ - ۳۲۳ و ۳۶۵ و ۴۰۲ و ۵۰۸ - ۵۰۹. در بسیاری از این نقل‌ها مطالب اعجاب آوری دیده می‌شود مثلاً در یک روایت دارد که امام صادق (ع) در وسط روز در گرمای شدید تابستان در حالی که در مزرعه خود ظاهراً مشغول کار بوده و عرق می‌ریخته‌اند پس از ذکر نام مفضّل - که به حسب قاعده از ایشان جوان تر بوده است - سی و چند بار تکرار فرموده‌اند: «انّما هو والد بعد والد» (رجال کشی: ۳۲۲ - ۳۲۳). به گفته مصحح مجمع الرجال قهپائی ۶: ۱۲۵ چنان که گوئی ذکر و وصف مفضّل جزء تسبیح حضرت فاطمه زهرا (ع) است.

دانشمندان و راویان حدیث مدرسه قم که در آن دوره مرکز اصلی و عمده علمی شیعه بود به شدت نسبت به بسط و رخنه افکار و آثار مفوضه عکس العمل نشان می دادند. آنان نیز با تمام قوا می کوشیدند جلوی سیل عظیم ادبیات غلات را که به سرعت گسترش می یافت بگیرند. علماء قم تصمیم گرفتند که هر کس را که به ائمه نسبت امور فوق بشری بدهد به عنوان غالی معرفی نمایند^{۱۰۲} و چنین کسان را از شهر خود اخراج کنند. افراد متعددی از راویان حدیث به خاطر آن که آن گونه مطالب را روایت کرده بودند در نیمه اول قرن سوم از قم اخراج شدند^{۱۰۳}. البته این مجازات نقل چنین مطالب بود. اعتقاد واقعی به چنان مطالب مسأله دیگری بود که براساس مرویات از ائمه هدی در حد کفر شمرده می شد و امکاناً می توانست مجازات مرگ به همراه بیاورد. عملاً گزارشی در دست است که مردم قم یک بار کوشیدند یک راوی حدیث شهر خود را که متهم به اعتقاد داشتن و هواداری از چنان افکاری بود به قتل برسانند ولی چون دیدند او نماز می خواند از این خودداری کردند^{۱۰۴}. این داستان نشان می دهد که شیعیان قم در آن زمان فرقی میان دو مفهوم غلو و تفویض و میان دو گروه غلات و مفوضه

۱۰۲. نگاه کنید به بحار الانوار ۵۲: ۸۹.

۱۰۳. رجال کشی: ۵۱۲ (همچنین نگاه کنید به رجال نجاشی: ۳۸ و ۷۷). از این جمله بودند راویان مشهوری چون سهل بن زیاد آدمی رازی (رجال ابن الفضاری ۳: ۱۷۹ / رجال نجاشی: ۱۸۵)، ابو سمینه محمد بن علی قرشی (ابن الفضاری ۵: ۲۶۴ / نجاشی ۳۳۲) و حسین بن عبیدالله محتر (رجال کشی: ۵۱۲). احمد بن محمد بن خالد برقی مؤلف کتاب «المحاسن» هم به خاطر عدم دقت در نقل که احیاناً پاره ای از آن گونه حرفها را در روایات او راه می داد از شهر اخراج شد (ابن الفضاری ۲: ۱۳۸).

۱۰۴. رجال ابن الفضاری ۵: ۱۶۰ / نجاشی: ۳۲۹. این شخص ابو جعفر محمد بن اوره قمی از روات اواسط قرن سوم است که تالیفاتی داشته از جمله کتابی در رد غلات (نجاشی: ۳۲۹ - ۳۳۰) که شاید به خاطر همان سرو صداها و در همان بحبوحه برای تبریئه خود از اتهام مزبور تألیف کرده بود. با این همه به نقل همین منابع در یکی از آثار منسوب به او گرایش های باطنی گری و برخی مطالب از آن دست دیده می شده است. به هر تقدیر چنین به نظر می رسد که او در نهایت از گروه مفوضه بوده است و نه از غلات تندرو که مذاهب مستقل به خود داشتند.

نمی گذاشتند و معتقد بودند که تمام کسانی که ائمه را موجودات فوق بشری می دانند مسلمان و اهل صوم و صلاة و سایر عبادات نیستند به این دلیل چون آن مرد را مشغول به نماز یافتند نتیجه گرفتند که اتهام غلو در مورد او بی اساس بوده است چه آن با نماز خواندن قابل جمع نیست ۱۰۵.

در برابر تلاش های علماء قم ، مَفْوَضَه هم طبیعتاً بی کار ننشستند و آنان و سایر شیعیان معتدل را مَقْصَرَه خواندند، نامی که پیش از آن در تداول طرفداران اهل بیت (ع) در اعصار اولیّه بر عثمانیه و طرفداران امویان اطلاق می شد که نسبت به مقام امیرالمؤمنین (ع) بی احترامی می کردند ۱۰۶ و اکنون نیز گرچه اطلاق آن بر این گروه از

۱۰۵. به شرحی که قبلاً گذشت غلات تندرو که ائمه را خدا می خواندند معمولاً شریعت را منسوخ می دانسته و خود را مشمول احکام و واجبات از جمله نماز ، و همچنین محرمات نمی دانستند . به نظر آنان این احکام برای کسانی بود که به حقائق عالم وجود و مقام واقعی ائمه مطلع نشده و دچار کوتاهی فکر و قصور ادراک بودند (المقالات والفرق : ۶۱) و گر نه معرفت امام کافی از عبادات و نماز بود (همان منبع : ۳۹ / رجال کشی : ۳۲۵). این نظر را مردم می دانستند و لذا فکر می کردند غلات را می توانند با دقت در رفتار آنان در وقت نمازهای یومیّه تشخیص دهند چه اگر طرف ، غالی بود طبیعتاً نماز نمی خواند (رجال کشی : ۵۳۰). در نقل قولی که از مفضل در رجال کشی : ۳۲۷ آمده است او نیز امر نماز را در برابر خدمتگزاری به امام ناچیز جلوه داده است . گزارش دیگری در همان منبع : ۳۲۵ می گوید که او خود شخصاً در سفر زیارت کربلا در خواندن نماز صبح خود کوتاهی کرده بود . این گزارش ظاهراً از این نظر برای راوی اهمیت داشته که مفضل را به عنوان یک غالی تندرو (ونه تنها یک مفوض) معرفی می کند . نمونه حالت مقابل این ، اظهار یک راوی حدیث اواسط قرن سوم است که برای تکذیب غالی بودن محمد بن سنان می گوید او کسی بود که وضو گرفتن را به من آموخت (فلاح السائل : ۱۱). این نکته روشن می کند چرا مردم قم که در صدد قتل محمد بن اوره بودند با دیدن او در حال نماز از تصمیم خود منصرف شدند . در ذهنیت آنان اگر او غالی بود که نماز نمی خواند . آنان نمی دانستند که غلات دو شاخه بودند و شاخه مفوضه آنان در رعایت شعائر مذهبی با سواد اعظم شیعیان اختلاف و فرقی نداشتند و نماز و تکالیف شرعی خود را مانند بقیه مسلمین انجام می دادند .

۱۰۶. مثلاً رجوع کنید به المعیار والموازنه : ۳۱ که می گوید : « افرط فيه قوم فعبده وقصر فيه قوم فشموه وقذفوه » (نیز نگاه کنید به صفحات ۳۲ و ۳۳ از همین منبع). همچنین به روایت نقل شده از امام سجاد در کشف الغمّه اربلی ۲ : ۳۱۱ که دارد : « وذهب آخرون الى التقصير في امرنا واحتجوا بمتشابه القرآن

شیعیان، این چنین توجیه می‌شد که آنان در درک و وصول به واقعیت و حقیقت و کنه مقام ائمه عاجز و قاصر مانده‌اند.^{۱۰۷}، با این همه روشن است که آن نام همچنان رائج اتهام به تستن وضدیت با آل علی (ع) را در خود داشته و به عنوان ناسزا (مثل اصطلاح **مرجئه** در ادوار متقدم تر و **وهابی** در ادوار اخیر که حتی وابستگان واقعی آن نیز از آن پرهیز داشته یا دارند) به کار می‌رفته است.^{۱۰۸} بدین ترتیب اصطلاح **تقصیر**

فتأولوه بأرائهم وآتهموا مأثور الخبر بما استحسنوا، یعنی اهل تستن (همچنین نگاه کنید به دیباچه مقتضب الاثر: ۱۷ و منابع ذکر شده در آن). حدیثی دیگر منسوب به امام صادق (ع) می‌گوید: «الينا يرجع الغالی فلا نقبله و بنا يلحق المقصر فنقبله... الغالی قد اعتاد ترك الصلاة والزكاة والصيام والحج فلا يقدر على ترك عاداته وعلى الرجوع الى طاعة الله عز وجل ابداً، والمقصر اذا عرف عمل واطاع» (امالی شیخ ۲: ۲۶۴). صورت مختصرتری از این روایت در تفسیر عیاشی ۱: ۶۳ به امام باقر نسبت داده شده است). در این روایت چنان که روشن است کلمه **مقصر** در معنی یک فرد مسلمان غیر شیعه به کار رفته است چه از کسی سخن می‌گوید که در حال حاضر پیرو ائمه نیست و بعداً بدانان ملحق می‌شود. روشن است که این نام در اصطلاح ائمه هدی همواره در همین معنی به کار می‌رفته است (باز نگاه کنید به روایتی از حضرت رضا در عیون اخبار الرضا ۱: ۳۰۴) هر چند اطلاق آن بر شیعیان غیر غالی از طرف غلات شاید از قرن دوم آغاز شده بود (نگاه کنید به المقالات والفرق: ۵۵).

۱۰۷. نگاه کنید به بحار الانوار ۲۶: ۱۴-۱۵ که از یک متن ناشناخته از آثار مفوضه، این عبارت را به شکل گفتگویی میان پیامبر و امام علی نقل می‌کند: «قلت يا رسول الله ومن المقصر؟ قال الذين قصروا في معرفة الائمة... ان يعرف [ان] من خصه الله بالروح فقد فوض اليه امره يخلق باذنه ويحيي باذنه». همچنین در ابتدای آن متن که از جزوات تبلیغاتی آن گروه بوده و آینه افکار آنان است پس از چنین جملاتی از قول امام علی که «انا حملت نوحاً في السفينة... انا قدرة الله... انا احیی و امیت» و نظائر آن، دارد: «من آمن بما قلت وصدق بما بينت فهو مؤمن... ومن شك... فهو مقصر» (بحار ۲۶: ۶) که حدود ایمان و تقصیر را از نظر مفوضه روشن می‌کند (نیز رجوع کنید به هدایه خصیبه: ۴۳۱ که متن دیگری از همین دست را نقل می‌کند و اوائل المقالات مفید: ۴۵).

۱۰۸. رجوع کنید مثلاً به عبارت نقل شده در بحار الانوار ۲۶: ۹ از همان متن ناشناخته از آثار مفوضه که از «الناصبه الملاعين والقدرية المقصرين» یاد می‌نماید. در صفحه ۶ باز از همان متن آمده است که «ومن شك (یعنی در صحت عقائد مفوضه به شرحی که در بخش‌های پیشین آن متن گفته شده)... فهو مقصر و ناصب».

در ادبیات شیعه پس از قرن دوم معنی و مفهوم تازه‌ای یافت^{۱۰۹} در برابر اصطلاح تفویض^{۱۱۰} که دومی به معنی غلو و تندروی در حق ائمه است و اولی به معنی کوتا آمدن و تفریط در

۱۰۹. البته معنی لغوی رایج «تقصیر» غفلت و قصور از اداء واجب دینی است و به همین علاقه در اصطلاح عام منابع کلامی، قصور در شناختن حقائق دینی و معارف الهی را نیز تقصیر می‌خواندند (مثال‌ها در کافی ۲: ۱۹ و ۸: ۳۹۴/رجال کشی: ۴۲۴/اوائل المقالات: ۴۸ و موارد بسیار دیگر) و اصطلاح قدیم شیعی آن در معنی اهل سنت، و استعمال مفوضه در معنی جدید، همه استعمال لفظ عام در احد افراد و مصادیق ادعائی آن بوده است.

۱۱۰. تقابل دو لفظ غلو و تقصیر در معنی افراط و تفریط مذهبی چه در اصطلاح شیعی و چه در اصطلاح اسلامی عام، تقابلی قدیم است. برای نمونه چنین تقابل در متون شیعه نگاه کنید به بصائر الدرجات: ۵۲۹/کافی ۱: ۱۹۸ و ۸: ۱۲۸/هدایه خصیصی: ۴۱۹ و ۴۳۱ و ۴۳۲/خصال: ۶۲۷، و در متون سنی به عیون الاخبار ابن قتیبه ۱: ۴۴۶/باب التوسط فی الاشیاء و ما یکره من التقصیر فیها و الغلو، و ۱: ۴۴۷ در شرح سخنی از حذیفه: «خيارکم الذین یاخذون من دنياهم لآخرتهم و من آخرتهم لدنياهم» که دارد: «و کان یقال دین الله بین المقصر والغالی، و قال المطرف لابنه: الحسنه بین السیئتين یعنی بین الافراط والتقصیر» (صفحه ۴۴۸) /مقدمه فی التفسیر راغب اصفهانی: ۱۲۰ که از دانشمندان متقدم‌تر نقل می‌کند که نظریه کسانی که حق تفسیر قرآن را منحصر به پیامبر کرده‌اند و نظریه آنان که به هر کس که از عربیت آگاه باشد چنین حقی را داده‌اند در دو طرف غلو و تقصیر قرار می‌گیرد. یا به رساله ابلیس الی اخوانه از حاکم جشمی: ۹۶. یک مثل قدیم عربی می‌گوید که در امور دین، غلو و تقصیر هر دو محکوم است (نهایه ابن اثیر ۵: ۱۱۹) و به گفته ناصر خسرو: «مؤمن نه مقصر بود نه غالی» (دیوان او: ۴۱۰ و ۴۳۶). همچنین استعمال شهرستانی که در ملل و نحل خود ۱: ۱۰۵ در سخن از مذاهب شیعه می‌گوید که «انان در دو ورطه غلو و تقصیر افتاده‌اند. غلو در رابطه با ائمه چه آنان را به رتبه خدائی بالا بردند و تقصیر در رابطه با خدا که او را تا حد انسان پایین آوردند». پیداست که او در اینجا لفظ تقصیر را در معنی عام کلامی آن استعمال می‌کند، یا آن که چنین سخنی را در باره شیعه در جایی خواند و از دو دستگی شیعیان در مورد سخن ما خبر نداشت و در فهم معنی آن به دشواری افتاد و چنین توجیه کرد. همچنین در ۱: ۲۰۳ آن کتاب که می‌گوید «برخی از غلات، خدا را به منزلت انسان تنزل دادند و برخی انسان را به منزلت خدا بالا بردند پس آنان در دو طرف غلو و تقصیر هستند». فخر رازی هم در الشجرة المبارک: ۱۲۱ گفته یکی از علویان متقدم را که «غلو در محبت ما هم‌ردیف غلو در عداوت با ماست» چنین توضیح می‌کند که «در موضوع محبت اهل بیت، غلو و تقصیر هر دو مذموم است». این باز استعمال در معنی عام است یعنی افراط و تفریط. اما توضیح مصحح کتاب کمال الدین در پاورقی صفحه ۴۷۰ آن کتاب که «مقصره» را به انجام دهندگان عمل تقصیر در حج تفسیر کرده است ناشی از

مورد فضائل آنان، با فرض آن که هر دو طرف جزء جامعه شیعه و پیرو احکام و فقه و کلام این مکتب هستند و حساب خود را مانند غلات تندرو یا اهل سنت محب اهل بیت از مذهب تشیع جدا نکرده‌اند.



در این میان خطّ سوّمی هم وجود داشت که اکثریت افراد عادی جامعه شیعه و بسیاری از راویان حدیث از آن پیروی می‌کردند و آن خط در میان دو نظریه و گرایش بالا قرار داشت. این گرایش، ائمه را انسان‌های والائی می‌دانست که به طور اخصّ مشمول فیض و برکت و نظر عنایت الهی بوده و به همین دلیل از نظر طبیعت خود با انسان‌های عادی فرق می‌کردند ولی نه به آن صورت‌های غلوّ آمیز که مَفَوّضه می‌گفتند. این گرایش معتقد بود که ائمه اطهار از آن نظر که پاک‌ترین افراد بشر و نزدیک‌ترین آنان به پروردگارند منشأ برکات و وجود آنان واسطه بسیاری از فیوضات حقّ است اما این هرگز به آن معنی نیست که آنان در کارهای خداوند مانند خلق و رزق و حیات و ممات تصرفی داشته باشند.

ائمه اطهار بر اساس روایاتی که در دست است خود همواره و با شدت، غلات و عقائد آنان را محکوم کرده و انتساب هرگونه جنبه فوق بشری به خود را ردّ می‌نمودند. از حضرت رضا (ع) روایت شده است که فرمودند: «الغلاة ... صغروا عظمة الله، فمن احبهم فقد ابغضنا ومن ابغضهم فقد احبنا، ومن والاهم فقد عادانا ومن عاداهم فقد والانا ...» و پس از سخنی طویل و نهی از جمیع انواع رابطه دوستی با غلات فرمودند: «من كان من شيعتنا فلا يتخذن منهم ولياً ولا نصيراً»^{۱۱۱}. سخن مشابهی از امام صادق ۷ شیعیان را

سبق ذهن است که شایع‌ترین ابتلای محققان است.

۱۱۱. توحید صدوق: ۳۶۴/ عیون اخبار الرضا ۲: ۲۰۳.

از آن که جوانان آنان به دست غلات، گمراه و از مذهب حق منحرف شوند بر حذر می‌دارد: «احذروا علی شبابکم الغلاة لا یفسدوهم فان الغلاة شر خلق الله ... والله ان الغلاة لشر من اليهود والنصارى والمجوس والذین اشركوا ...»^{۱۱۲}. از این گونه سخنان درشت وتند علیه غالیان از آن ائمه هدی بسیار نقل شده است^{۱۱۳}. با این همه، چنان که گفته شد اوضاع در قرن سوم هجری به غالیان فرصت داد تا زمینه مساعدتری در جامعه شیعه پیدا کرده و دز صفوف آنان رخنه کنند. هر چند این موضوع در مورد نزدیکیان وصحابه ائمه که به آنان راه داشته و اصول عقائد را از آنان فرا می‌گرفتند و در مورد علماء مرکز علمی قم که از نظر دانش مذهبی در سطح والائی قرار داشتند صادق نبود.



تا روزگار امامت حضرت عسکری (ع) بحث‌ها و اختلافات حادث مذهبی بر سر این مسائل، جامعه شیعه را در برخی نقاط به دو گروه کاملاً دشمن و متخاصم تقسیم کرده بود^{۱۱۴}. در نیشابور، به عنوان مثال، در جامعه شیعیان دو دستگی کامل افتاد، و هر گروه، گروه دیگر را کافر می‌شمرد. یک گروه، از نظریات مفوضه در مورد فوق بشری بودن ائمه جانب داری می‌کرد و می‌گفت آنان با همه زبان‌هائی که مردم دنیا بدان سخن می‌گویند وبا زبان پرندگان و حیوانات آشنا هستند واز آنچه در عالم می‌گذرد آگاهند. معتقد بودند که وحی با درگذشت پیامبر پایان پذیرفته و همچنان به ائمه می‌رسد.

۱۱۲. امالی شیخ: ۲، ۲۶۴.

۱۱۳. برای چند نمونه دیگر رجوع کنید به قرب الاسناد: ۳۱ و ۶۱/ رجال کشی: ۲۹۷-۳۰۲ و ۳۰۶-۳۰۸/ اعتقادات صدوق: ۱۰۰-۱۰۱/ خصال: ۶۳/ عیون اخبار الرضا: ۱، ۱۴۳ و ۲: ۲۰۲-۲۰۳/ بحار الانوار: ۲۵، ۲۶۱-۳۵۰.

۱۱۴. نگاه کنید به کافی: ۱، ۴۴۱.

گروه دیگر که رهبر آن دانشمند بزرگ شیعه در آن قرن، فضل بن شاذان نیشابوری (متوفی ۲۶۰) بود تمام این ادعاها را انکار می‌کرد و می‌گفت امام یک انسان عادی است که فرق اساسی او با سایرین این است که او بر دین خدا واحکام وی آگاهی کامل دارد و تفسیر صحیح آیات قرآن کریم نزد اوست^{۱۱۵}. نقطه اوج این درگیری هنگامی فرا رسید که چند ماهی پیش از درگذشت این دانشمند^{۱۱۶} نماینده‌ای از ناحیه مقدسه حضرت عسکری (ع) برای جمع آوری وجوه شرعی به نیشابور فرستاده شد. تصادفاً این نماینده به هر دلیل برگروه اول که پیرو افکار مفوضه بودند وارد شد. این مسأله اشکالات مهمتی برانگیخت. گروه فضل بن شاذان نماینده اعزامی را بی اعتبار دانستند و از پرداخت وجوه خود به او خودداری کردند. خبر به ناحیه مقدسه رسید. حضرت عسکری (ع) نامه‌ای به اهالی نیشابور مرقوم فرمودند که طی آن عقائد مفوضه و گروه طرفدار افکار آنان را شدیداً محکوم نموده^{۱۱۷}، ولی هم رمان از فضل بن شاذان نیز که مردم را از

۱۱۵. رجال کشی: ۵۳۹-۵۴۱. همچنین نگاه کنید به عیون اخبار الرضا ۲: ۲۰ / رجال نجاشی: ۳۲۵ و ۳۲۸. در کتاب موسوم به «ایضاح» نیز - که به نام فضل بن شاذان چاپ شده - در صفحه ۴۶۱ مطالبی مؤید چنین نظر هست ولی اصل انتساب آن اثر به این دانشمند ظاهراً هیچ گونه مستند صحیحی ندارد.

۱۱۶. این تعیین تاریخ بر اساس نقل کشی است که نامه امام در مورد واقعه بالا در سال ۲۶۰ دو ماه پس از درگذشت فضل بن شاذان ارسال، یا حداقل دریافت، شده بود. با توجه به این نکته که آن حضرت خود در اوائل ماه ربیع الاول آن سال رحلت فرمود باید بیشتر واقعه بالا در سال قبل (۲۵۹) روی داده و فضل بن شاذان در ماه‌های اول سال ۲۶۰ وفات کرده باشد. البته این نکته که فضل بن شاذان در اوائل سال ۲۶۰ فوت شده از روایتی دیگر نیز در رجال کشی استفاده می‌شود. در آن کتاب: ۵۳۸ نقل می‌کند که یکی از شیعیان خراسانی در راه مراجعت از سفر حج در سامراء به خدمت حضرت عسکری (ع) شرفیاب شد و گفتگویی با ایشان در باب فضل بن شاذان داشت و پس از بازگشت دریافت که در همان زمان که او با امام سخن می‌گفته است فضل بن شاذان درگذشته بود. اگر فاصله مکه از سامراء و زمان اعمال حج را در نظر بگیریم تشرف آن مرد خدمت امام در راه بازگشت به حسب قاعده باید در ماه محرم انجام شده باشد که ماه اول سال قمری است. پس درگذشت فضل در اوائل سال مزبور روی داده بود.

۱۱۷. رجال کشی: ۵۴۰.

پرداخت وجوه به نماینده اعزامی نهی کرده بود گله فرمودند^{۱۱۸}. کشی که این نامه را در رجال خود نقل کرده احتمال می دهد که نامه در اصل توسط جناب عثمان بن سعید عمری نوشته و ارسال شده باشد که در این زمان متصدی منحصر امورات ناحیه مقدسه بود و همه امور مالی امام توسط او اداره می شد^{۱۱۹}. اهمیت این ماجرا در آن است که در این جریان به وضوح، ناحیه مقدسه از درگیری میان دو دسته نگران بوده و از این که چنین مباحثات عقیدتی موجب اخلال در اداء تکالیف عام مهم تر گردد خوشنود نبوده است. دلیل آن هم روشن است. فشارهای شدید سیاسی و اجتماعی بر جامعه شیعه در آن سال ها بالا گرفته بود و زمان چنین کارها نبود. در نمونه ای دیگر، دو گروه مفوضه و مقصره از منطقه ای دیگر (شاید خود سامراء) نماینده ای به ناحیه مقدسه فرستادند که تعیین تکلیف کنند. امام مجدداً مفوضه را به نام محکوم کرده و آنان را دروغگو خواندند^{۱۲۰}.

تشتت و اختلاف داخلی در جامعه شیعه امامی تا روزگار غیبت صغری ادامه یافت^{۱۲۱}. مسأله چند بار برای تعیین تکلیف و دریافت راهنمایی به نواب امام ارجاع گردید. در توقیعی که از ناحیه مقدسه رسید^{۱۲۲} امام از «جهال و حمقاء» شیعه که به ائمه طاهرين نسبت علم غیب یا قدرت فوق بشری می دادند و در حق آنان غلو می کردند شکایت

۱۱۸. ایضاً: ۵۴۲-۵۴۳.

۱۱۹. ایضاً: ۵۴۴.

۱۲۰. غیبت شیخ: ۱۴۸-۱۴۹. همچنین هدایه خصیبه: ۳۵۹ با این فرق که چون این نویسنده خود از مفوضه است به جای «وجه قوم من المفوضه والمقصرة» که در روایت شیخ است می گوید: «وجه قوم من المؤمنین والمقصرة».

۱۲۱. نگاه کنید به غیبت شیخ: ۱۷۸ و ۲۳۸.

۱۲۲. احتجاج ۲: ۲۸۸-۲۸۹ (واز آنجا در بحارالانوار ۲۵: ۲۶۶-۲۶۸). این توقیع برای محمد بن علی بن هلال کرخی صادر شده و در آخر آن به او دستور داده شده است که آن را نشان دیگران بدهد تا آن که همه شیعیان از متن آن مستحضر شده و از مضمون آن مطلع گردند.

فرمودند^{۱۲۳}. در موردی دیگر، در پاسخی که جناب محمد بن عثمان عمری، سفیر دوم ناحیه مقدسه، به جامعه شیعه ارسال کرد نقطه نظرهای مفوضه در نسبت دادن خلق ورزق به ائمه تکذیب وانکار شد لیکن برکت و عنایت خاص حق در باره ائمه که میامن برکات الهی به دعای آنان بر روی مردم گشوده می شود تأکید گردید^{۱۲۴}. این توثیق دوم، موضع رسمی نواب ائمه را که همان نقطه نظر توده علاقمندان به اهل بیت و جامعه شیعه و در واقع خط میانه است تأیید می نمود. یک ضرب المثل قدیم که هم غلو و هم تقصیر را، در مفهوم عمومی و کلی آن به شرحی که قبلاً گفته شد، نفی می کرد^{۱۲۵} اکنون وسیله بسیاری از افراد جامعه به معنی تأیید این راه میانه در میان آن دو مفهوم (در متفاهم جدید اخص و شیعوی آن) تفسیر می گردید. اما از آنجا که غالیاً تاکنون بارها توسط ائمه و جامعه شیعه طرد شده و روزگار درازی از بدنامی آنان می گذشت چنین تفسیرها بیشتر به ضرر گروه دیگر تمام می شد چه برداشت چنین می شد که آنان نیز در انکار فضائل ائمه مبالغه و زیاده روی کرده اند^{۱۲۶}. موضع دانشمندانی مانند محمد بن ابراهیم نعمانی (از نیمه اول قرن چهارم) که شکایت می کند گروه هائی از شیعیان از خط حق «به غلو یا تقصیر» منحرف شده اند^{۱۲۷} در همین خط فکری و تابعی از چنان

۱۲۳. احتجاج ۲: ۲۸۹.

۱۲۴. غیبت شیخ: ۱۷۸.

۱۲۵. این ضرب المثل در کتاب تألیفی محمد بن قاسم استرآبادی مفسر، موسوم به تفسیر حضرت عسکری (ع)، نیز در همان معنی عام خود آمده است آنجا که در تفسیر صراط مستقیم گفته می شود که آن همواره راه میانه است، راهی که میان دو حد افراط و تفریط، پائین تر از غلو و بالاتر از تقصیر است. رجوع کنید به آن کتاب. ۴۴ (همچنین معانی الاخبار: ۳۳).

۱۲۶. مثلاً رجوع کنید به مشارق انوار الیقین حافظ رجب برسی: ۲۴۰ که تلاش می کند مفوضه را به عنوان رهروان راه میانه معرفی کند. گلد زیهر در کتاب عقیده و شریعت در اسلام (ترجمه انگلیسی: ۲۲۹) می گوید که هم اکنون هم نصیریّه، شیعیان را با لقب مقصره یاد می کنند.

۱۲۷. غیبت نعمانی: ۱۹. همچنین نگاه کنید به اوائل المقالات: ۴۵.

برداشت‌هاست که ذکر شد ۱۲۸.

با این همه، خطی که از نسبت دادن هرگونه صفت فوق بشری به ائمه احتراز داشت و اکنون توسط مفوضه به «مقصّره» شهرت یافته بود در سراسر این دوره تا دهه‌های آخر قرن چهارم قوی و پر قدرت باقی ماند. در گزارشی که به روشنی توسط یکی از عناصر طرفدار مفوضه تألیف شده است گفته می‌شود که از سی نفر حجاج شیعه که در روز ۶ ذیحجه سال ۲۹۳ هجری در کنار بیت الله الحرام حضور داشتند تنها یک نفر مخلص بود و بقیه همه مقصّره بودند^{۱۲۹}. در یک گزارش زمان‌گونه دیگر - که باز به طور روشن پس از دوره غیبت صغری تنظیم شده - در طی یک گفتگوی خیالی میان جابر بن یزید جعفری (متوفی ۱۲۸) و امام باقر (ع) گفته می‌شود که اکثریت شیعه را مقصّره تشکیل می‌دهند^{۱۳۰}؛ آنان که در معرفت مقام واقعی امام کوتاه آمده‌اند یعنی در این که اوست که با قدرتی که خداوند به او داده است خلق می‌کند و روزی می‌دهد و او با عنایت خدا بر همه چیز عالم و بر همه کار قادر است^{۱۳۱}.

دانشمندان حوزه قم که در این دوره عالی‌ترین مقام و مرجع علمی جامعه شیعه

۱۲۸. یک نمونه جالب از تأثیرگذاری جو‌سازیهادر دست است: در قرن‌های سوم و چهارم دانشمندان شیعه کتابهائی علیه غلات و مفوضه تألیف کرده‌اند از جمله صدوق و حسین بن عبیدالله غضائری (متوفی ۴۱۱) که کتاب این دانشمند را نجاشی در رجال خود: ۶۹ ذکر می‌کند. کتاب صدوق «ابطال الغلو والتفویض» نام داشت. او خود نام صحیح کتاب خود را در عیون اخبار الرضا ۲: ۲۰۴ ذکر می‌کند اما نجاشی: ۳۹۲ این نام را به صورت کتاب «ابطال الغلو والتقصیر» آورده است که ظاهراً سبق ذهن است با تأثیر پذیری از جو موجود در میانه قرن پنجم در جامعه شیعه عراق که مبارزه با تفویض، اولویت خود را به مبارزه با تقصیر داده بود.

۱۲۹. کمال الدین: ۴۷۰ و ۴۷۳. همچنین رجوع کنید به دلایل الامامه: ۲۹۸ - ۳۰۰ و غیبت شیخ: ۱۵۶ که در این دو منبع اخیر اشاره به مقصّره حذف شده ولی جمله‌ای که می‌گوید فقط یک تن از سی تن حاجی شیعه «مخلص» بود به جا گذارده شده است.

۱۳۰. بحار الانوار ۲۶: ۱۵.

۱۳۱. همان منبع ۲۶: ۱۴ - ۱۵.

بودند^{۱۳۲} تا پایان این قرن چهارم با قدرت و شدت ضد مفوضه باقی مانده و با انتساب هرگونه وصف فوق بشری به ائمه برخورد سخت می کردند. همین دانشمندان معتقد بودند که هر کس پیامبر اکرم یا ائمه اطهار را از سهو و اشتباه در جزئیات کارهای شخصی که ارتباطی به ابلاغ پیام الهی ندارد مصون بداند غالی است^{۱۳۳}. آنان همچنان راویان روایاتی را که چنین صفات فوق بشری را به ائمه استناد می داد غیر معتمد دانسته^{۱۳۴} و روایت و نقل چنان مطالب را نامشروع می شمردند. گروهی از دانشمندان قم حتی می گفتند که ائمه هر چند مفروض الطاعه و به نص و وصیت، رهبر جامعه اسلامی و جانشین پیامبرند اما در نحوه علم به شریعت با دیگر دانشمندان دینی فرقی ندارند یعنی آنان نیز برای کشف احکام جزئیة فرعیة به اجتهاد و استدلال متوسل می شوند و از راه عرضه فروع بر اصول به احکام دست می یابند^{۱۳۵}. بنابر این فرق آنان با دیگر علماء شریعت این است که چون به ناچار، شریعت مانند هر نظام قانونی محتاج به مرجع عالی تشخیص و تفسیر است این گروه از دانشمندان مفسر قانون به نص پیامبر به این مهم نصب و برای این کار معین شده اند و مسلمانان همان طور که در سایر موارد از عبادات و صوم و صلاة و غیره باید مطیع فرمان پیامبر باشند در این زمینه هم از فرمان آن حضرت باید پیروی کنند، وگرنه هیچ خصوصیت نه در طبیعت و ذات ائمه و نه در نحوه و منبع و سرچشمه علم آنان با سایرین وجود ندارد.

مفوضه نیز تا پایان قرن چهارم به کشمکش خستگی ناپذیر خود ادامه داده و همچنان علماء قم را با نام موهن مقصره توصیف می کردند. این کار، شیخ صدوق -

۱۳۲. این حقیقت به خصوص با توجه به این نکته، خوب مشخص می شود که حسین بن روح نوبختی، سفیر سوم ناحیه مقدسه (متوفی ۳۲۶) کتابی را که از نظر اعتبار مشکوک بود برای دانشمندان قم فرستاد که در آن نظر کنند و اگر چیزی بر خلاف نظرات خود در آن یافتند به او بگویند (غیبت شیخ: ۲۴۰).

۱۳۳. من لا یحضره الفقیه ۱: ۳۵۹ - ۳۶۰. همچنین کتاب مقدمه ای بر فقه شیعه، متن انگلیسی: ۴۰.

۱۳۴. برای مثال رجوع کنید به بحار الانوار ۲۵: ۳۴۷.

۱۳۵. تصحیح الاعتقاد مفید: ۶۶.

بزرگ‌ترین و برجسته‌ترین^{۱۳۶} فارغ التحصیل و نماینده مدرسه قم را که در اواسط نیمه دوم قرن چهارم می‌زیست - به شدت خشمگین کرد. در رساله اعتقادات که او در تشریح اجمالی مواضع کلامی شیعه نوشته پس از تأکید بر این که از نظر شیعه، غلات و مفوضه کافر بوده و از همه فرق دیگر کفر و ضلال بدترند می‌گوید: «نشانه مشخصه مفوضه و غلات و نظائر آنان این است که آنان علماء و مشایخ قم را به تقصیر متهم می‌کنند»^{۱۳۷}.



در دوره غیبت صغری فعالیت و مجاهدت خستگی ناپذیر مفوضه برای و انمود ساختن خود به عنوان نماینده اصیل فکر شیعی، و جا انداختن مکتب خود به عنوان راه میانه میان غلو (به معنی الحادی آن) و تقصیر به حد اعلی رسید. در این راه آنان هیچ فرصتی را از دست ننهاد و از هیچ کوششی فروگذار نکردند. تکیه و تمرکز اصلی آنان در این راه، روی تألیف و تدوین متون و تنظیم و نقل روایاتی بود که پاره‌ای را گذشتگان آنان به یادگار گذارده و برخی دیگر را خود در این نسل ابداع می‌نمودند. نتیجه آن شد که علی رغم تمام کوشش علماء قم، مقدار معتناهایی از این گونه روایات به سیستم حدیث شیعه رخنه کرد. دست بردن در متون قدیم که توسط دانشمندان معتمد نوشته شده و درج روایات در آن متون، پیش از اینها هم با موفقیت به وسیله منحرفین در روزگار امام باقر و امام صادق انجام شده^{۱۳۸} و اکنون نوبت مفوضه بود^{۱۳۹}. طبعاً چنین روایات

۱۳۶. رجوع کنید به فهرست شیخ: ۱۵۷.

۱۳۷. رساله اعتقادات صدوق: ۱۰۱. ولی در متن چاپی مورد مراجعه ما (چاپ شده همراه شرح باب حادی عشر مقدار سیوری) عبارت «مشایخ قم» به شکل «مشایخهم» چاپ شده که غلط است و بر اساس متن نقل شده در تصحیح الاعتقاد: ۶۵ تصحیح می‌شود.

۱۳۸. نگاه کنید به رجال کشی: ۲۲۴-۲۲۵. جعل و انتحال نسل‌های اولیه این منحرفان کار احادیث شیعه را

بعدها بر اساس ضبط در کتاب منسوب به آن دانشمندان معتمد، با همان اسناد عمومی کتاب در متون بعد روایت می‌شد. سیستم سنتی روایت حدیث برخلاف آنچه محدثان گمان می‌کنند نمی‌توانست جلوی چنین جعل‌ها را بگیرد. تنها توجه به وجود یا عدم وجود داعی جعل و شرائط صدور روایت و نظائر آن (وبه طور خلاصه قرائن خارجی و داخلی) است که گاه می‌تواند تا حدودی زمینه را به دست بدهد و گرنه حتی نسبت دادن غالی‌ترین متن به افرادی امثال عبدالله بن ابی یعفور یا احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی - که محدثان را به دلیل نقل چنین روایات از قم بیرون می‌کرد - نیز کار مشکلی نبود و بسیار هم انجام شد. خواهیم دید که گاهی این جعل‌ها و درج‌ها، دو نسخه کاملاً متفاوت از کتاب واحد به وجود آورده که حتی فهرست نویسان قرن پنجم از توجه به انتحال غافل مانده و هر دو نسخه را به نویسنده اصلی منتسب ساخته‌اند. بسیاری از روایات مفوضه همچنین برای متهم ساختن مخالفین خود به سنی‌گری وضعف ایمان وانکار فضائل اهل بیت (ع) و مخالفت با آنان تألیف و با چنین متن‌هایی تدوین می‌گردید ۱۴۰.

به جایی رسانیده بود که زرارۀ بن اعین، بزرگ‌ترین دانشمند شیعه در نیمۀ اول قرن دوم هجری، آرزو می‌کرد کاش می‌توانست «آتش افروخته و تمام منقولات شیعه را بسوزاند» (بحارالانوار ۲۵: ۲۸۲). همچنین نگاه کنید به رجال کشی: ۱۵۷ که زرارۀ در عکس العمل نسبت به دستور حضرت باقر (ع) که فرمودند: «حدّثوا عن بنی اسرائیل و لا حرج» به ایشان عرض می‌کند: «والله انّ فی احادیث الشیعه ما هو اعجب من احادیثهم!».

۱۳۹. برای آن که عبارت فوق، نوعی جانبداری از مقصره در برابر مفوضه به شمار نیاید توضیحی کوتاه لازم است: مقصره در متون قدیم شیعی به جعل حدیث متهم نشده و شاهی نیز بر ارتکاب چنین امر از سوی آنان در منابع حدیث و رجال دیده نمی‌شود. در حالی که این مسأله به غلات و مفوضه بسیار نسبت داده شده و عملاً نیز نمونه‌های بسیاری از منقولات آنان در دست است که صحت انتساب آن به ائمه اطهار غیر محتمل است و محدثان برجسته شیعه نیز آن را نادرست دانسته‌اند.

۱۴۰. برای مثال رجوع کنید به هدایۀ خصبی: ۳۸۵ می‌گوید پس از درگذشت غیر منتظرۀ حضرت سید محمد فرزند امام هادی (ع) که همه او را امام بعدی می‌دانستند «وقعت الشبهة عند المقصرة والمترابین من الشيعة». در حالی که کسانی به حسب قاعده باید دچار اشکال می‌شدند که قائل به علم

اما مشکل اصلی مفوضه جوی بود که در روزگار حضور ائمه به خاطر فرمایشات مکرر و بسیار آن بزرگواران علیه آنان به وجود آمده بود. مردم به ناگزیر می دانستند که مفوضه و غلات مورد لعن و تکفیر ائمه هدی بوده اند در حالی که در بسیاری روایات گفته می شد که مقصره - که در آن زمان دیگر به معنی شیعیان غیر غالی درآمده بود - رستگار می شوند^{۱۴۱}. پس مفوضه ناچار بودند به نوعی وضع تعادل قوا را به نفع خود تغییر دهند و این کار را از دو راه پیش گرفتند. از یک طرف در صدد عرضه تفسیر جدید و جا انداختن این فکر برآمدند که روایاتی که از شیعیان غیر غالی و رستگاری آنان سخن می گوید در رابطه با مقصره نیست بلکه منحصر به شیعیان معمولی و پیروان خط میانه است^{۱۴۲} و از طرف دیگر روایات مشابهی با عبارات مشابه از زبان ائمه ساختند که غلات را بر مقصره ترجیح می داد و برای آنان آینده بهتری پیشبینی می کرد^{۱۴۳}. روش دیگری هم که در اعصار متأخرتر در پیش گرفتند تلاش در تبرئه خود از عنوان مفوضه بود به گونه ای که گوئی ائمه از یک فرقه که تنها در زمان آنان وجود داشته و سپس در صفحات تاریخ ناپدید شده است سخن می گفته اند. در حالی که عقائد و افکار مفوضه در

غیب امام بودند نه مقصره که هیچ مشکلی با این ماجرا نمی توانستند داشته باشند.

۱۴۱. مانند روایت از حضرت صادق که قبلاً هم نقل شد: «الینا یرجع الغالی فلا نقبله وینا یلحق المقصر فنقبله. قیل له: کیف ذلک یا ابن رسول الله؟ قال: الغالی قد اعتاد ترک الصلاة والزکاة والصیام والحج فلا یقدر علی ترک عادته وعلی الرجوع الی طاعة الله عزّ وجلّ ابداً وانّ المقصر اذا عرف عمل واطاع» (امالی شیخ ۲: ۲۶۴).

۱۴۲. نظیر این نقل در گفتگویی خیالی میان امام صادق و مفضل: «قال: یا مفضل، المقصره هم الذین هداهم الله الی فضل علمنا وافضی الیهم سرتنا فشکّوا فینا وانکروا فضلنا وقالوا لم یکن الله لیعطیههم سلطانه ومعرفته... قال المفضل: یا مولای قدر وینا انکم قلتم الغالی نردّه الینا والتالی نلحقه بنا. قال یا مفضل ظننت انّ التالی هم المقصره؟ قال: کذا ظننت یا سیدی. قال: کلاً، التالی هم من خیار شیعتنا القائلین بفضلنا المتمسکین بحبل الله وحبلنا» (هدایه خصبی: ۴۳۱).

۱۴۳. مثل این صورت که درست ذر برابر روایتی که در دو پاورقی پیش تر نقل شد ساخته شده و فقط در آثار مفوضه دیده می شود: «الغالی نردّه الینا ویثبت ویستجیب ولا یرجع، والمقصر ندعوه الی الالتحاق بنا والاقرار بما فضلنا الله به فلا یثبت ولا یستجیب» (هدایه خصبی: ۴۳۲).

روایات وارده از ائمه اطهار صریحاً و به تفصیل بیان شده و مرز میان آنان و غلات ملحد نیز به درستی تبیین گردیده است که عقیده به قدرت تصرف ائمه در کائنات اگر منظور قائل آن، همدوشی آن بزرگواران با ذات حق است گوینده از غلات ملحد خواهد بود و اگر منظور، حصول این قدرت با تفویض الهی و وجود آن در طول قدرت حق است گوینده از مَفَوَّضه است و هر دو گروه هم زمان و یکسان مشمول سرزنش و لعن ائمه اطهار قرار گرفته‌اند.



همچنان که گفته شد تلاش شبانه روزی و پیگیر مَفَوَّضه در اشاعه افکار خود بی ثمر نبود و پاره‌ای از افکار و ابداعات آنان به هر صورت داخل سیستم مذهبی شیعه برای خود جاگشود. مثلاً موضوع افزودن **شهادت ثالثه** در اذان که به تصریح شیخ صدوق از ابداعات و شعائر آنان بود^{۱۴۴} و سپس علی رغم بی میلی یا مخالفت بسیاری از فقهاء شیعه^{۱۴۵} به صورت یک شعار و سنت شیعه در آمد^{۱۴۶} که البته با توجه به این واقعیت

۱۴۴. من لا یحضره الفقیه ۱: ۲۹۰-۲۹۱.

۱۴۵. برای مثال رجوع کنید به نه‌ایه شیخ: ۶۹/ کتاب النقص: ۹۷/ معتبر محقق ۲: ۱۴۱/ تذکره علامه ۱: ۱۰۵/ ذکری: ۱۷۰/ لمعه: ۱۲/ روض الجنان: ۲۴۲/ الروضة البهیة - شرح لمعه - ۱: ۲۴۰/ مجمع الفائدة والبرهان ۲: ۱۸۱/ لوامع صاحبقرانی ۱: ۱۸۲/ ذخیره سبزواری: ۲۵۴/ مفاتیح فیض ۱: ۱۱۸/ کشف الغطاء: ۲۲۷-۲۲۸.

۱۴۶. اضافه این بند به اذان تا سال ۹۰۷ که شاه اسماعیل صفوی دستور داد به اذان اضافه شود میان شیعیان ظاهراً مرسوم نبوده است. در آن زمان گفته شد که آن سنتی شیعی بوده که تا آن روزگار برای پنج قرن متروک مانده بود (احسن التواریخ و مملو ۱۲: ۶۱). یک قرن بعد در نیمه اول قرن یازدهم آن چنان شیوع یافته بود که اگر کسی در اذان نمی‌گفت متهم به تسنن می‌شد تا آنجا که فقهای آن را از نظر فقهی مسأله دار می‌دانستند از ترس سوء تفاهم عوام، تقیه کرده و چیزی نمی‌گفتند (لوامع صاحب قرانی مجلسی اول ۱: ۸۲). اما یک قرن بعد در اواسط قرن دوازدهم، شاید به خاطر تغییرات شرائط سیاسی، مجدداً بسیاری از شیعیان از ذکر آن در اذان خودداری می‌کردند (رسالة فی استحباب

جدید و تغییر بنیادی در ماهیت شعاری آن که دیگر نماینده انتساب به مکتب مفوضه نیست ظاهراً وجود آن در اذان در روزگار ما نباید مسأله‌ای از این نظر داشته باشد^{۱۴۷}. موضوع دیگر مسأله علم امام در اموری بود که هیچ رابطه مستقیم یا غیر مستقیمی با احکام شرع نداشت. برخی متکلمان قدیم شیعه مانند نوبختیان در این مسأله از نظر مفوضه پشتیبانی کردند^{۱۴۸}. همچنین در این موضوع که شرائط امامت ذاتی است نه اکتسابی^{۱۴۹}. ولی همین متکلمان در مسائل دیگر مانند قدرت ائمه بر اظهار معجزه^{۱۵۰} و دریافت وحی^{۱۵۱} و شنیدن صدای فرشتگان^{۱۵۲} و صدای زائران حرم‌های مطهرشان پس از وفات^{۱۵۳} و آگاهی بر احوال شیعیان خود و علم غیب^{۱۵۴} با نظر مفوضه مخالفت کردند. البته شیخ مفید حتی در آن دو موردی هم که نوبختیان با مفوضه موافقت کرده‌اند نظر مخالف دارد^{۱۵۵}. در طرف مقابل در دو مسأله دیگر یعنی جواز اظهار معجزه و امکان شنیدن صدای زائران اعتبار مشرفه و فرشتگان می‌گوید که روایات

الشهادة بالولاية في الاذان از محمد مؤمن حسینی: ۴۳-۴۴/ كنز الشیعه ۲: ۳). میرزا محمد اخباری در رساله شهادت بر ولایت خود: ۱۸۱-۱۸۳ گزارش می‌دهد که شیخ جعفر کاشف الغطاء، فقیه بزرگ شیعه در اوائل قرن سیزدهم (متوفی ۱۲۲۸)، درخواستی برای فتحعلی شاه قاجار (۱۲۱۲-۱۲۵۰) فرستاده و از او خواسته بود که دستور دهد ذکر شهادت ثالثه در اذان در کشور ممنوع اعلام شود. در نصف دوم همان قرن، علماء شیعه هندهم کوشیدند شیعیان آن مناطق را تشویق کنند که از اضافه کردن این بند در اذان خودداری کنند ولی موفق نشدند (اعیان الشیعه ۲: ۲۰۵/ ریحانة الادب ۴: ۲۲۹). ۱۴۷. نگاه کنید به مستمسک العروة الوثقی ۵: ۵۴۵ که با عنایت به ماهیت شعاری موجود این جمله، ذکر آن را حتی لازم می‌شناسد.

۱۴۸. اوائل المقالات: ۳۷-۳۸.

۱۴۹. همان منبع: ۳۲-۳۵.

۱۵۰. ایضاً: ۴۰.

۱۵۱. ایضاً: ۳۹-۴۰.

۱۵۲. ایضاً: ۴۱.

۱۵۳. ایضاً: ۴۵.

۱۵۴. ایضاً: ۳۸.

۱۵۵. ایضاً: ۳۳ و ۳۵ و ۳۸.

صحیح‌های این مسائل را تأیید می‌کند^{۱۵۶} (البته این روایات از همان قبیل هستند که علماء قدیم قم^{۱۵۷} و بسیاری از دانشمندان متقدم دیگر در قرون نخست^{۱۵۸} که در زمان ائمه می‌زیسته و خود در صحنه بودند - و الشاهد یری ما لا یری الغائب - به عنوان مجعولات غلات و مفوضه رد می‌کردند). ابن قبه، متکلم بزرگ شیعه در اواخر قرن سوم، نیز امکان این که خداوند بر دست امام معجزه‌ای را ظاهر کند منتفی نمی‌دانست^{۱۵۹} هر چند وی نیز سایر عقائد مفوضه مانند اعتقاد به علم غیب امام^{۱۶۰} یا وجود هر صفت فوق بشری در او را^{۱۶۱} به شدت رد می‌کرد.



۱۵۶. ایضاً: ۴۰ و ۴۱ و ۴۵. ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین ۲: ۱۲۵ اختلاف شیعه را در مسأله امکان اظهار معجزه به دست امام ثبت کرده است.

۱۵۷. برای مثال نگاه کنید به لیست مفصل راویانی که ابوجعفر محمد بن حسن بن ولید (متوفی ۳۴۳)، رئیس مدرسه قم در روزگار خود (فهرست شیخ: ۱۴۳)، روایات آنان را نامعتبر شناخته است (رجال نجاشی: ۳۲۹/فهرست شیخ: ۱۴۳).

۱۵۸. مثلاً فضل بن شاذان نیشابوری نقل روایاتی را که محمد بن سنان - که همچنان که قبلاً ذکر شد از بزرگان مفوضه بود - به ائمه اظهار نسبت داده بود جاضر نمی‌دانست (رجال کشی: ۵۰۷). علی بن حسن بن فضال، یک دانشمند برجسته شیعه در اوائل قرن سوم، چنین نظری را نسبت به روایات حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی که غالی و دروغگو بود داشت (همان کتاب: ۴۴۳) علی رغم آن که ابن فضال خود نزد او روایت آموخته و کتاب تفسیر قرآن او را از اوّل تا آخر استنساخ کرده بود (ایضاً: ۴۰۴ و ۵۵۲). حسن بن علی بن زیاد و شاء، از راویان مشهور حدیث شیعه در اوائل قرن سوم، در حالی که کتابی را برای شاگردان خود می‌خواند از روایت یک حدیث آن که رنگ افکار مفوضه را داشت خودداری کرد (تفسیر عیاشی ۱: ۳۷۴). اصطلاح «لا یکتب حدیثه» یا «لا یجوز ان یکتب حدیثه» در کتابهای رجال شیعه فراوان در رابطه با راویان حدیث مفوضه به کار می‌رود (برای مثال ابن الغضائری ۵: ۱۸۴ [در رابطه با محمد بن حسن بن جمهور عمی] و ۶: ۱۳۱ [در رابطه با مفضل بن عمر جعفی]). همچنین رجوع کنید به رجال نجاشی: ۱۲۲).

۱۵۹. رجوع شود به مسأله فی الامامة او، بندهای ۵-۷.

۱۶۰. رجوع کنید به نقض کتاب الاشهاد او، بندهای ۳۴ و ۵۵.

۱۶۱. رجوع شود به همان منبع ذکر شده در پاورقی پیش، بند ۳۴.

بدین ترتیب می‌بینیم که بخش‌هایی از موارث فکری مفوضه از اواخر قرن چهارم در سنت علمی شیعه رخنه کرده و به تدریج مقبولیت می‌یافت. البته در مجامع حدیثی مدتها بود راه یافته و حضور چشمگیری پیدا کرده بود به خصوص در مجامع بزرگ مانند کتاب کافی که به خاطر بزرگی و گستردگی آن، ناچار احادیث ضعیف زیادی هم در آن راه یافته و حتی به نقل برخی بزرگان ۱۶۲ از کل ۱۶۱۹۹ حدیث آن ۱۶۳، ۹۴۸۵ حدیث ضعیف و غیر معتبر است. در دوره‌های متأخرتر بسیاری از محتویات نوشته‌های مفوضه، حتی آثار افرادی مانند حسین بن حمدان خصیبی که از تفویض نیز پافراتر نهاده و بسیاری از مبانی غلات ملحد را در ادوار واکوار و نظائر آن پذیرفتند، از راه نوشته‌هایی که برخی از دانشمندان شیعه برای مراجعه عوام و به شیوه عصری دوره‌های خود نوشتند به سنت شیعی راه یافت. در این نوشته‌ها هدف کلی آن بود که اعتقاد مردم عادی به مقامات ائمه اطهار و مبانی مذهب هر چه بیش‌تر تقویت و تحکیم شود و از افتادن آنان به دام مذاهب دیگر جلوگیری گردد پس بسیاری از منقولات و روایات مربوط به معجزات و مطالب شگفتی انگیز که در هرگونه کتابی برای ائمه یافت می‌شد در آن آثار نقل شده تا با مطالب مشابه در کتب فِرَق دیگر هم‌آوردی کند ۱۶۴ اما مؤلفان لزوماً متعهد به صحت جمیع روایاتی که در کتابهای خود نقل می‌کردند نبودند. کتابهایی مانند دلائل الامامه و مسند فاطمه طبری شیعی، عیون المعجزات حسین بن عبدالوهاب، تفسیر فرات بن ابراهیم، روضه یا مائة منقبة ابن شاذان، ثاقب المناقب عماد الدین طوسی، الخرائج والجرائح قطب الدین راوندی و کتابهای متعدد دیگری از

۱۶۲. لؤلؤة البحرين: ۳۹۵ / روضات الجنات ۶: ۱۱۶ / الذریعه ۱۷: ۲۴۵.

۱۶۳. در باره شماره احادیث کتاب کافی، مقدمه چاپ اخیر آن از حسین علی محفوظ (ص ۲۸) و منابعی که در آنجا نام برده شده است دیده شود.

۱۶۴. رجوع شود به تحقیقات اخیر اسلام شناسان در باب نقش قصاص و مذکرین و تقابل فضائل خوانان شیعی و مناقب خوانان سنی در قرن‌های اولیه اسلامی، و سخنان ابن ابی الحدید ۱۱: ۴۸-۵۰ و دیگران در مقابله شیعیان با پدیده جعل و ضرب حدیث در اردوی مخالف.

این قبیل بودند.

در آن روزگاران عاملی دیگر هم در صحنه بود که به نقل و اشاعه احادیث مفوضه کمک می‌کرد و آن ذهنیت جامعه حدیثی در قرون میانه در همه فرق اسلامی بود که تعداد بیشتر شماره روایات هر راوی و محدث، دلیل بر مرتبه والا تر علمی او تلقی می‌گردید پس محدثان به تکثیر روایات و شیوخ و اسانید روایتی خود ولع و شوق بی‌اندازه داشتند و به همین دلیل محدثان سنی و شیعه در آن ادوار، بسیاری احادیث روایت کرده و ستیان حتی گاه روایاتی را در رسائل خاص و مفرد مدون کرده‌اند که با مبانی و اصول مذهبی آنان ناسازگار است. عذر همه هم آن بود که روایت حدیث جز درایت آن است و راوی در مقام نقل، وظیفه‌ای جز روایت آنچه مشایخ او برای وی بازگو کرده بودند ندارد. در قرنهای اولیه هم در کتابهای رجال می‌بینیم که در شرح حال بسیاری از روات می‌گویند که خود درست اعتقاد بوده ولی در روایات او نادرستی‌های بسیار دیده می‌شود، یا آن که خود معتمد بوده اما در نقل حدیث وصحت مروی عنه لا ابالی بوده است. نتیجتاً روات حدیث گاهی مطالبی را که در نسخه‌های مختلف کتابهای متقدم می‌یافتند (با آن که در بسیاری اوقات، چنین اضافات و اختلافات حاکی از تصرفات و الحاقات بعدی جاعلان حدیث می‌توانست باشد)^{۱۶۵} یا محتویات کتابهایی را که دانشمندان شیعه در صحت انتساب آن به مؤلفین ادعائی تردید کرده یا دلیلی برای صحت آن انتساب وجود نداشت^{۱۶۶} با همان اسناد ادعائی روایت می‌نمودند.

۱۶۵. این «اختلافات نسخ» گاهی در حدی بود که از کتاب واحد، دو کتاب مختلف به وجود می‌آورد. چنین بود مثلاً وضع کتاب بصائر الدرجات صفار قمی (رجوع کنید به مقدمه مصحح چاپ تبریز: ۴-۵ و منابعی که ذکر می‌کند).

۱۶۶. مانند نسخه موجود کتاب سلیم بن قیس هلالی (رجوع کنید به نظر شیخ مفید در تصحیح الاعتقاد و ابن الغضائری در کتاب الضعفاء در باب آن) و کتاب اثبات الوصیه منسوب به مسعودی و کتاب الاختصاص منسوب به شیخ مفید و غیر اینها (نیز نگاه کنید به رجال نجاشی: ۱۲۹ و ۲۵۸ / ابن الغضائری ۵: ۱۶۰ و غیره).

به زودی عاملی دیگر به صحنه افزوده شد و آن اهتمام برخی از دانشمندان متأخر به حفظ وضبط بازمانده «مواریث شیعی» بود. مفهوم مواریث شیعی شامل همه آثاری بود که از قرون اولیه تاریخ اسلامی باقی مانده و نویسندگان آن در کتب رجال حدیث شیعه نام بردار شده بودند پس ناگزیر آثار مؤلفانی را که در آن کتابها به فساد عقیده یا غلو و تفویض متهم گردیده بودند نیز شامل می شد. برخی از متأخرین در این راه تا آنجا پیش رفتند که کوشیدند آن گونه مؤلفان را تنزیه کرده و ارکان واساطین علم رجال حدیث را به خاطر نسبت دادن فساد عقیده به غلات و مـفـوـضـه صدر اول سرزنش نمایند^{۱۶۷}. علامه محمد باقر مجلسی نیز در کتاب جلیل القدر بحار الانوار هر چه از این گونه مطالب یافته بود به همان داعی وانگیزه ثبت فرمود گرچه در بسیاری موارد با رعایت مبانی و اصول علمی به وضع منبع و غرابت مطلب و عدم اعتقاد خود به صحت آن تصریح و تأکید نمود.



تاریخ نگاری سیر تحولات بعدی این دو گرایش فکری - که تعارضات و برخوردهای میان آن دو، فصل قابل توجهی را در تاریخ جامعه شیعه پس از دوره غیبت صغری تشکیل می دهد - از موضوع کار این کتاب خارج است. به طور خلاصه هر چند مفوضه از جنبه نظری به عنوان یک گروه خارج از مذهب تشیع شناخته شده^{۱۶۸} و گفته می شد

۱۶۷. رجوع کنید به خصوص به دیباچه هائی که برخی فضلاء متأخر نجف بر چاپ های آن گونه کتابها نوشته اند. گرایش کلی در آن مرکز معزز علمی در قرن اخیر بر معتبر شناختن همه این گونه آثار، و تنزیه غلات و مفوضه تا سرحد امکان، و سرزنش اصحاب کتب رجالی و علماء متقدم شیعه بوده است و به طور خلاصه امثال حسین بن حمدان خصیمی ها خیلی محبوب تر از امثال ابن الغضائری ها و محمد بن حسن بن الولیدها بوده اند.

۱۶۸. مثلاً نگاه کنید به کتاب غیبت شیخ: ۲۵۴ که در سخن از شخصی که قبلاً شیعه بود - به نام ابودلف کاتب

که عقائد آنان به اتفاق نظر علماء شیعه مردود است^{۱۶۹} اما بسیاری از تعلیمات آنان (گرچه نه جهان شناسی و تفسیر خاص آنان از نحوه خلق و وجود جهان) که به شکل حدیث در آورده بودند^{۱۷۰} در میان شیعیان در اعصار بعد طرفدارانی یافت. افراد و گروه‌های تندروی در جامعه شیعه پیدا شدند که حتی تفسیر مفوضه از جهان و نقش ائمه در خلق و رزق موجودات را نیز پذیرفتند. مؤلفانی مانند حافظ رجب برسی (متوفی بعد از ۸۱۳)^{۱۷۱} و گروه شیخیه که در قرن سیزدهم هجری پدیدار شد از آن دسته‌اند. بسیاری از متصوفه و دراویش نیز چنان عقائد و گفته‌ها را با افکار باطنی گرایانه خود موافق یافته واز آن جانبداری می‌کردند. یک‌گرایش جدید فلسفی - عرفانی شیعی که به

- می‌گوید که وی به مذهب مفوضه گرایید و شیعه او را جز مدت کمی نشناختند (صار مفوضاً ولا عرفته الشيعة الامّة يسيرة).

۱۶۹. نگاه کنید به مصابیح الانوار شبر ۱: ۳۶۹. همچنین به پاورقی صفحه ۱۷۵ از جلد دوم بحار الانوار. ۱۷۰. چنان که دیده شد متقدمین از علماء شیعه به چنین نقل‌ها اهمیتی نمی‌داده و روشن است که حتی اگر معتقد به حصول اطمینان نوعی عرفی از اخبار آحاد بوده‌اند چنین نظری را در مسائلی که دواعی بر جعل، متکثر و متوفر بوده نداشته و طبعاً مانند برخی ساده اندیشان ادوار متأخرتر، قائل به حصول تواتر معنوی و اجمالی از ضمّ معجولات به یکدیگر هم نبوده‌اند. فی الواقع هیچ «نوع عقلاء» و عرفی هم در مسائل مهمه دنیوی که پای امری حیاتی در میان بوده و امکان کذب شایعات وجود داشته باشد به آن گونه شایعات اعتنائی نمی‌کند و اگر در مسأله‌ای تسامح کرد دال بر عدم اهمیت موضوع در نظر اوست. پس متقدمین که حتی در فرض پذیرش حجّیت و اعتبار اخبار آحاد در فروع (که امر آن بسیار اسهل از عقائد است تا آن جاکه در برخی صور تعارض و اختلاف موکول به تخییر است) چنان مطلب را در اصول یعنی عقائد نمی‌پذیرفتند کاری برابر مبنای عرف عقلاء می‌کرده‌اند. مسأله مؤید بودن به فلان حدیث و خبر یا تقدّم اصالة عدم الزیاده بر اصالة عدم النقیصه و نظائر آن را هم فقط برای همان چهار چوب که دواعی جعل متوفر نبود می‌گذاشتند. موضوع تواتر معنوی و اجمالی را هم در فصل چهارم خواهیم دید که به کلی خارج از موضوع است.

۱۷۱. در باره این فرد به خصوص نگاه کنید به کتاب الغدير ۷: ۳۳-۶۸. وی چه در زمان حیات خود و چه پس از مرگ به غلو متهم بوده (نگاه کنید به کتاب مشارق انوار الیقین خود او: ۱۴-۱۶ و ۲۱۹ و ۲۷۲ / بحار الانوار ۱: ۱۰ / امل الآمل ۲: ۱۱۷ / ریاض العلماء ۲: ۳۰۷ / اعیان الشیعه ۶: ۴۴۶ / الغدير ۷: ۳۴) واز کتاب مشارق انوار الیقین او به خوبی روشن است که به مبانی فکری مفوضه معتقد بوده است.

شدت از جهان شناسی صوفیانه محیی الدین ابن عربی متأثر بوده، و پس از حدود سه قرن از نخستین نمودهای آن در افکار و آثار سید حیدر آملی، عارف شیعی قرن هشتم، سرانجام در قرن یازدهم در شکل مکتب فلسفی موسوم به حکمت متعالیه تطوّر یافت در بُعد امامت، بر اساس همان جهان شناسی، نظریه موسوم به «ولایت تکوینی» را بنیاد نهاد. نهایتاً در میان جامعه علمی شیعه بر سر پذیرش این مفهوم جدید ویا حدود شمول آن، در ادوار اخیر باز دو دستگی هائی وجود داشته است^{۱۷۲}. هر چند اکثریت مطلق عوام شیعه - از جمله نویسندۀ اثر حاضر - و بیشتر دانشمندان آن مکتب مقدّس، همانند روزگاران گذشته همواره راه میانه را پیروی کرده اند که ائمه را نه تنها جانشین پیامبر اکرم در دین و در ریاست جامعه اسلامی می شناسد بلکه به برکات وجود مقدّس آنان و قرب و مقام خاصّ معنوی آن بزرگواران در حضرت حقّ و نتایج متفرّع بر آن معتقد است اما نیابت آنان را از خداوند در خلق و رزق و تشریع و شریعت نمی پذیرد^{۱۷۳} و از غلو در مورد آنان همچنان که خود دستور فرموده اند پرهیز می کند.

کتاب های بسیاری در طول این مدت مدید وسیله اطراف مختلف دعوی نوشته شده، و اختلاف بر سر طبیعت امام، به طبع بر نقطه نظرهای دیگر هر گروه نیز تأثیر گذارده است. افراد غیر شیعه اعم از اهل سنت و اسلام شناسان خارجی که گاه نظریاتی چنان متضادّ در آثار شیعه می بینند دچار سرگشتگی شده، و گاه نظریات معتدل تر نویسندگان شیعه را در مسائل امامت و نظائر آن حمل بر مجامله و مدهانه، تقیه یا کوشش برای عرضه چهره قابل قبول تر و مسالمت جوتری از تشیع، و یا (چنان که اخیراً در نوشته های ضدّ شیعه رواج یافته است) حمل بر دورویی و دروغگوئی و فریب کاری آن نویسندگان می کنند به این استناد که نظریات و منقولات کاملاً متناقض با آن در کتابهای نویسندگان دیگری که به همان اندازه در سنت شیعی محترم و معتبر هستند آمده است.

۱۷۲. در این باره رجوع کنید به کتاب امامت و رهبری از استاد مرتضی مطهری: ۵۷.

۱۷۳. به عبارت دیگر در مورد امام معتقدند که «بِیْمَنِهِ رِزْقُ الْوَرَى» نه این که «هو رازق الوری».

آنچه این افراد نمی‌دانند آن است که هر دو طرف در بیان نظریات خود صادق و راستگو هستند ولی هر یک نماینده یک جناح و گرایش با نظریات خاص در برخی مسائل مهم اعتقادی است. در جامعه علمی شیعه نیز مانند بسیاری مکاتب و مذاهب دیگر بر سر برخی مسائل نظری اختلاف نظر وجود دارد. آنچه همه پیروان مکتب تشیع را از گرایش‌های مختلف وحدت می‌بخشد همان نقطه مشترکی است که کلیت عقیده تشیع بر آن بنیاد شده است یعنی این نظریه که ائمه اهل بیت (ع) منبع و مرجع نهائی دانش مذهبی پس از پیامبر (ص)، مفسران حقیقی قرآن مجید و شارحان اصلی و منحصر سنت شریف نبوی (ص) بوده و اطاعت و پیروی آنان فرض عین و واجب حتمی هر مسلمان است.

بخش سوّم

بحران رهبری و نقش راویان حدیث

پیش از این نشان داده شد که اکثریت بزرگ شیعیان در نیمهٔ اوّل قرن دوّم هجری از امام جعفر صادق (ع) که در روزگار خود از طرف همهٔ مسلمانان به عنوان برجسته‌ترین فرد از خاندان پیامبر (ص) مورد احترام بود پیروی می‌کردند. اما یک گروه از شیعیان پر حرارت که طرفدار قیام مسلّحانه بوده و روش صبر و انتظار امام را نمی‌پسندیدند نخست در سال ۱۲۲ به قیام زید بن علی پیوسته و پس از آن به شاخهٔ حسنی از خاندان پیامبر روی آوردند^۱ که در آن زمان، بزرگ آن عبدالله بن الحسن معروف به عبدالله المحض (متوفی ۱۴۵) نوادهٔ امام مجتبی (ع) بود. عبدالله در آن دوره مسنّ‌ترین فرد بازمانده از دودمان پیامبر بود^۲ و بر این اساس خود را بزرگ آن خاندان می‌شمرد^۳. گروه شیعیانی که به شاخهٔ حسنی رو آورده بودند سرانجام به قیام فرزندان وی، محمد بن عبدالله نفس زکّیه، در سال ۱۴۵ پیوستند. آنان مدّتی کنترل منطقهٔ مدینه را در دست

۱. رجوع کنید به بصائر الدرجات: ۶۶/کافی ۱: ۳۴۹/رجال کشی: ۴۲۷/مناقب ابن شهر آشوب ۳: ۳۴۹.

همچنین فرق الشیعه: ۶۸ و المقالات والفرق: ۷۳.

۲. المجدی فی الانساب: ۳۷/عمدة الطالب: ۱۰۱/فصول فخریه: ۱۰۱. همچنین کافی ۱: ۳۵۸.

۳. مشاجرات او بر سر این مسأله با امام صادق (ع) در کافی ۱: ۳۵۸ و ۸: ۳۶۳-۳۶۴ نقل شده است.

همچنین نگاه کنید به آن کتاب ۲: ۱۵۵ و ۳: ۵۰۷/بصائر الدرجات: ۱۵۶ و ۱۶۰/تفسیر عیاشی ۱: ۳۶۸/

کشف الغمّه ۲: ۳۸۴.

داشتند و در آن مدت حضرت امام صادق (ع) را که حاضر نشده بود از قیام آنان پشتیبانی کند مورد آزار و بی حرمتی قرار دادند.^۴ این قیام به زودی به شکست انجامید اما بازماندگان از آن، هسته مرکزی گروهی را تشکیل دادند که در آینده با نام **زیدیه** شناخته شده و راه خود را به کلی از امام صادق و شیعه امامیه جدا کرد. از طرف دیگر دو دستگی و اختلاف میان دو شاخه حسنی و حسینی عترت پیامبر موجب شد که برخی از شیعیان در تشخیص امام دچار تردید شده و بگویند که گر چه احقیت آل علی (ع) در تصدی ریاست جامعه اسلامی مسلم است ولی چون اکنون در میان خود آنان اختلاف افتاده است تشخیص امام حق میسر نیست. باید صبر کرد که آنان خود بر سر تعیین بزرگ خاندان اتفاق نظر پیدا کنند. امام حق کسی خواهد بود که اعضاء خاندان پیامبر او را به اجماع به عنوان رئیس خاندان بپذیرند.^۵ با این همه اکثریت شیعیان در آن دوره که به زودی با نام **شیعه امامیه** شناخته شدند^۶ همه به امامت امام جعفر صادق (ع) گردن

۴. نگاه کنید به کافی ۱: ۳۶۳/ غیبت شیخ: ۱۱۹ و منابع بسیار دیگر.

۵. غیبت نعمانی: ۱۳۳-۱۳۵.

۶. یعنی هواداران انتقال امامت از پدر به فرزند، به تعبیر شیخ مفید در مجالس ۲: ۸۸ و ۹۳: «قائلین به نظام امامت». در مسائل الامامه منسوب به ناشیء اکبر: ۲۳ و ۲۶ والتنبیه والاشراف مسعودی: ۲۳۲ از همین گروه به عنوان «اصحاب النسق» و در مسائل الامامه: ۲۴ و ۲۵ و ۴۶ و ۴۸ به صورت «القائلون بنسق الامامة» یاد شده است. لقب اهانت آمیز «رافضه» یا «روافض» در استعمال اهل سنت در اصل بر همین گروه از شیعیان اطلاق می شده هر چند در کتابهای ملل و نحل گاه تعبیر «الزیدیه من الروافض» هم آمده است (چنان که در تبصرة الادلة نسفی در آغاز باب رؤیت در اواخر جزء اول). نویسندگان سنی نوشته اند که این لقب را نخستین بار زید بن علی بر گروهی از هواداران خود اطلاق کرد که به خاطر خودداری او از تبری از خلفاء نخستین از وی کناره گرفتند (رجوع کنید به مقاله فرید لندر در باره فزق شیعه در فصل ابن حزم: ۱۳۷-۱۵۹ و مقاله کالبرگ در باره نام رافضه: ۶۷۷-۶۷۹، هر دو به انگلیسی). اما شیعیان در قرن سوم معتقد بودند که آن را مغیره بن سعید بجلی (متوفی حدود ۱۱۹) که خود نخست از شیعیان بوده و سپس راه خود را از آنان جدا کرده و فرقه خاصی را پایه گذاری کرد (رجوع شود به مدخل مغیره در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ جدید ۷: ۳۴۷-۳۴۸ به قلم مادلونگ) علیه آنان وضع کرده است (نگاه کنید به فرق الشیعه: ۷۵/ المقالات و الفرق: ۷۷/ تاریخ طبری ۷: ۱۸۱/ مقالات ابوالقاسم بلخی: ۱۷۹/ دعائم الاسلام ۱: ۶۲). در این باره مدخل رافضه از

نهاده^۷ و از همان زمان به بعد جعفری نام گرفتند^۸.

نخستین بحران رهبری در جامعه شیعه امامیه بلا فاصله پس از درگذشت امام صادق (ع) در سال ۱۴۸ پدیدار شد که میان پیروان آن حضرت بر سر مسأله جانشینی ایشان به شکل زیر اختلاف افتاد:

(۱) یک گروه که شامل برخی از پیروان برجسته آن حضرت مانند ابان بن عثمان^۹

دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی، طبع جدید (به قلم کالبرگ) که تازه در آمده است نیز دیده شود.
۷. رجال کشی: ۴۷۳. ولی علی رغم گفته‌های شواهدی در دست است که برخی از اصحاب امام باقر (ظاهراً از معمرین و متقدمین آنان) از اطاعت و انقیاد کامل نسبت به حضرت صادق خودداری می‌کردند. از جمله این سخن که از ایشان روایت شده است: «اللهم اغفر لاصحاب ابی فانی اعلم ان فیهم من ینقصنی» (بحار الانوار ۷۴: ۱۷ از قرب الاسناد).

۸. رجوع کنید به کافی ۲: ۷۷ / رجال کشی: ۲۵۵ / مقالات بلخی: ۱۷۹ و ۱۸۰ و ۱۸۱. همچنین قرب الاسناد: ۲۷۶. اصطلاح تجعفر در مفهوم گرویدن به آن حضرت نیز به زعم مصادر از همین دوره رواج یافته است. این اصطلاح در شعری منسوب به سید حمیری شاعر معروف این دوره (دیوان او: ۲۰۲ و سخن در صحت یا عدم صحت آن داستان در کتاب الکیسانیه فی التاریخ و الادب: ۳۳۱-۳۳۷) و منابع متأخرتر (مانند جلاء الابصار حاکم جشمی: ۱۲۸) آمده است.

۹. رجال کشی: ۳۵۲. ابان بن عثمان احمر یکی از شش نفری بود که دانشمندترین شاگردان جوان تر امام صادق را تشکیل می‌دادند (همان منبع: ۳۷۵). در مورد انتساب او به گروه بالا تردیدهایی در برخی نوشته‌ها دیده می‌شود که منشأ آن اختلاف ضبط نسخ رجال کشی است که در برخی نسخ، عبارت «کان من الناووسیه» در مورد بالا (ص ۳۵۲) به شکل «کان من القادسیه» آمده است. مؤلف قاموس الرجال ۱: ۱۱۴ و ۱۱۶ (چاپ جدید) معتقد است که این نسخه دوم اصح است چون نجاشی: ۱۳ و شیخ در فهرست: ۱۸ ابان را از مردم کوفه خوانده‌اند که قادسیه از توابع آن بود. ولی باید توجه داشت که کشی به صراحت می‌گوید که «ابان از مردم بصره بود که در کوفه می‌زیست» پس عبارت «وکان من القادسیه» در چنین سیاقی نمی‌گنجد زیرا با مطلب قبل آن در تعارض خواهد بود. هیچ مؤیدی هم برای این که ابان از مردم قادسیه باشد وجود ندارد ولی برای این مدعا که او بر امام صادق وقف کرده باشد شاهد دیگری هم هست و آن این که بر خلاف گفته نجاشی: ۱۳ و فهرست شیخ: ۷ هیچ روایتی که او از جانشین امام

وسعد بن طریف اسکاف^{۱۰} و دیگران^{۱۱} بود هیچ کس را پس از آن حضرت به عنوان امام نپذیرفتند. چنین به نظر می‌رسد که اعضاء این گروه امام صادق (ع) را نه به عنوان امام در مفهوم خاص شیعی آن بلکه به عنوان بزرگ‌ترین عالم دینی زمان یا برجسته‌ترین و دانشمندترین عضو خاندان پیامبر (ص) می‌شناخته و پیروی می‌کرده‌اند. از این نظر در بینش آنان اصلاً ضرورتی نداشت که ایشان جانشینی داشته باشد چه برسد به آن که آن جانشین باید لزوماً از نسل ایشان هم باشد. اینان شاید هیچ یک از کسانی را که به عنوان جانشین امام صادق در جامعه شیعه پیشنهاد شدند از نظر مقام علمی در سطحی که به پیشوایی و تقدّم آنان گردن نهند نپذیرفتند^{۱۲} و به این معنی بر امام صادق (ع) توقف کردند.

نگارندگان کتب ملل و نحل^{۱۳}، با این وجود، از این گروه مذهب خاصی ساخته و

صادق نقل کرده باشد در منابع دیده نمی‌شود (قاموس الرجال ۱: ۱۱۵) در حالی که وی در دوره امامت حضرت موسی بن جعفر (ع) زنده و فعال بوده است (گرچه تاریخ درگذشت ابان مشخص نیست ولی بسیاری از راویان حدیث که از اواخر قرن دوم به نقل حدیث پرداخته‌اند از او روایت می‌کنند و این نشان می‌دهد که ابان تا دهه‌های آخر آن قرن زنده و مرجع طالبان حدیث بوده است. لیست این راویان را در معجم رجال الحدیث ۱: ۱۶۴ ببینید. همچنین نگاه کنید به لسان المیزان ابن حجر ۱: ۲۴).

۱۰. رجال کشی: ۲۱۵.

۱۱. از جمله عنبسة بن مصعب (کشی: ۳۶۵) و یک دانشمند پر اثر شیعه در قرن چهارم به نام ابوطالب عبید الله بن احمد انباری (متوفی ۳۵۶) که شیخ در فهرست: ۱۰۳ او را از ناووسیّه خوانده است هرچند در فهرست ابن ندیم: ۲۴۷ به جای ناووسیّه «بابوسیّه» آمده که درباره آن در چند صفحه بعد توضیحی خواهد آمد. مع ذلك این حقیقت که این دانشمند دارای گرایشهای واقعی به معنی اعم بوده (یعنی تسلسل ائمه را تا حضرت ولی عصر به روش سنتی شیعه نپذیرفته بوده است) از رجال نجاشی: ۲۳۲ هم بر می‌آید.

۱۲. برخی روایات و اشارات دیگر هم بر وجود چنین نظریاتی در جامعه شیعه میانه قرن دوم دلالت دارد. مثلاً در کتاب الامامة والتبصرة از علی بن بابویه: ۱۹۸ جمله‌ای به شکل حدیث به پیامبر اکرم (ص) نسبت داده شده که «اذا مضى الغلامان من ولدی جعفر و ابو جعفر طویت طنفسة العلم».

۱۳. فرق الشیعه: ۷۸/ المقالات والفرق: ۷۹/ مسائل الامامة ناشیء اکبر: ۴۶/ کتاب الزینة ابو حاتم رازی: ۲۸۶/ مقالات الاسلامیین اشعری ۱: ۱۰۰/ مقالات بلخی: ۱۷۹ (که در چاپ به خطا «باروسیّه» آمده

گفته‌اند که آنان معتقد بودند که امام صادق (ع) در واقع رحلت نفرموده بلکه در غیبت رفته و در آینده به عنوان قائم باز خواهد گشت^{۱۴}. مؤلفان این گروه را بنام **ناووسیّه** نامگذاری کرده‌اند که به زعم آنان از نام رئیس گروه که مردی از مردم بصره به نام **ناووس** بود^{۱۵} گرفته شده بود. دو صورت متباین از دلیل وقف این گروه بر امام صادق در

است) / مجالس مفید ۲: ۸۸ / اصول الدین عبدالقاهر بغدادی: ۲۷۳ (که در چاپ به غلط «ناووسیّه» ضبط شده) / الفرق بین الفرق: ۶۱ / التبصیر فی الدین: ۳۷ / فصل ابن حزم ۵: ۳۶ / ملل شهرستانی: ۱: ۱۹۵ / شرح رساله حور العین نشوان حمیری: ۱۶۲ / محصل فخر رازی: ۳۵۴ / اعتقادات فرق او: ۶۴ (که در چاپ به غلط «ناووسیّه» ضبط شده است). نیز خطط مقریزی ۲: ۳۵۱ و انسباب سمعانی ۱۳: ۱۹ (که در این منبع دوم به خطا به آنان نسبت می‌دهد که در وفات امام باقر تردید کردند و علاوه بر آن منتظر رجعت امام صادق هم هستند). باز نگاه کنید به نقض کتاب الاشهاد ابن قبه، بندهای ۱۴ و ۲۳ / کمال الدین صدوق: ۳۷ / الفصول العشره مفید: ۳۷۳ / غیبت شیخ: ۱۸ و ۱۱۹ / المنقذ من التقليد: ۲: ۳۹۴.

۱۴. صورت دیگری از عقیده این گروه در محصل فخر رازی: ۳۵۴ نقل شده است که بر اساس آن امام صادق در واقع رحلت فرموده ولی پس از ایشان دیگر امامی نخواهد بود تا روزگار رجعت ایشان در آخر الزمان. این نقل با قطع نظر از ذیل آن منطبق است بر استظهاری که در متن شده است. صورت ثالث، نقل مؤلف کتاب الشجره است که می‌گوید **ناووسیّه** معتقدند امام صادق وفات نکرده بلکه در جزیره‌ای از جزائر دریای مغرب زندانی است.

۱۵. اختلافات در نام این شخص چنین است: فلان بن فلان الناووس از بصره (فرق الشیعه: ۷۸ / کشی: ۳۶۵) / فلان بن الناووس (المقالات والفرق: ۸۰) / فلان بن ناووس (مقالات بلخی: ۱۸۰ که در چاپ «یاووس» شده است) / ابن الناووس (کتاب الزینه: ۲۸۶) / ابن ناووس از موجهین بصره (نشوان حمیری: ۱۶۲) / ابن ناووس البصری (فصل ابن حزم ۵: ۳۶ که در چاپ به «مصری» تصحیف شده است) / عجلان بن ناووس (مقالات الاسلامیین ۱: ۱۰۰ که ظاهراً «عجلان» تصحیف «فلان» است) / عبدالله بن الناووس (مجالس مفید ۲: ۸۸ که به احتمالی عبدالله را در معنی لفظی آن به کار برده است چنان که نگارنده هدیه العارفین ۱: ۵۷۵ در مورد نام پدر ملا عبدالصمد همدانی که در هیچ منبعی ذکر نشده و دیگران در مواردی دیگر از جمله در مورد نام پدر یاقوت حموی بلکه همه یاقوت نامان دیگر که همه برده رومی بودند) چنین کرده‌اند / اعلام الوری طبرسی: ۲۹۵ / عبدالله بن ناووس (مفاتیح العلوم خوارزمی: ۵۰). در جایی هم عبدالله بن عجلان البصری دیدم که اکنون نام منبع را به یاد ندارم و آن نوعی جمع احتیاطی میان صور بالاست با اندکی اعمال تخییر در انتخاب نام شخص و نام پدر او. این اختلافات را هم ضمیمه کنید: منابع بالا گفته‌اند که وجه تسمیه گروه به «ناووسیّه» آن بوده است که نام رهبر گروه

منابع بالا ارائه داده شده است.^{۱۶} با این همه بسیار مشکل می‌توان دلیلی تصوّر کرد که کسانی چنین عقیده‌ای را در مورد حضرت صادق (ع) پیدا کنند چه هیچ یک از دلائلی که بعداً موجب حدوث چنین عقیده‌ای در مورد حضرت موسی بن جعفر (ع) شد در مورد ایشان صادق نبود. اولاً ایشان بارها و بارها صریحاً و آشکارا فرموده بودند که قائم شخصی جز ایشان است.^{۱۷} و شایعه منتسب به حدیث نبوی که بعداً در دوره فرزند ایشان همه جا وجود داشت در مورد ایشان نبود. ثانیاً بر خلاف روش عملی فرزندان، ایشان هرگز در سیاست روزگار خود مداخله نفرمود و پس از روشی که در دوره انقلاب ضد اموی و سپس در مورد قیام نفس زکیه پیش گرفت هیچ کس امید سیاسی و انتظاری از ناحیه ایشان نداشت که آن انتظار و امید با چنین دستاویزها زنده نگاه داشته شود. ثالثاً ایشان در زندان درنگذشته بود که مردم در وفات ایشان به این دلیل تردیدی کرده

ناووس یا ابن ناووس بود. اما برخی دیگر گفته‌اند که او از دهی به نام ناووسا (ملل شهرستانی ۱: ۱۹۵) یا ناووسی (نشان حمیری: ۱۶۲ شاید به الف مقصوره) بوده هر چند یاقوت در معجم البلدان ۵: ۲۵۴ فقط یک قریه «ناووسا» نام در نزدیک بغداد و یک «ناووس الظبیه» در اطراف همدان یاد می‌کند. از طرف دیگر در الفرق بین الفرق: ۶۱ والتبصیر فی الدین: ۳۷ این نسبت را به یک ناووس (گورستان مسیحیان) در بصره دانسته‌اند.

۱۶. مقایسه کنید نقل فرق الشیعه: ۷۸ / المقالات و الفرق: ۷۹ - ۸۰ / مجالس مفید ۲: ۸۸ / ملل و نحل شهرستانی ۱: ۱۹۵ را با نقل رجال کشی: ۴۱۴. یکی از دو نقل قولی که به عنوان اساس پیدایش این مذهب در نقل اول ذکر شده در منابع دیگر به عنوان اساس نظریه کسانی که بر حضرت موسی بن جعفر (ع) وقف نمودند یاد گردیده است. مقایسه کنید کتاب الزینه ابو حاتم رازی: ۲۸۶ / ملل شهرستانی ۱: ۱۹۵ / محصل فخر رازی: ۳۵۴ را با کتاب الزینه: ۲۹۰ / فرق الشیعه: ۹۰ / المقالات و الفرق: ۸۹ - ۹۰.

۱۷. رجوع شود به فصل اول کتاب حاضر. بنابه نقل کافی ۱: ۳۰۷ و هدایه خصیبه: ۲۴۳ حتی عنبسه بن مصعب که از قهرمانان اصلی ماجرای انشعاب گروه موسوم به ناووسیّه دانسته می‌شود خود از امام صادق (ع) روایت کرده که در پاسخ سؤال او که آیا ایشان قائم است فرموده بودند که ایشان قائم به معنی «من یقوم بالامر» و متصدی منصب امامت پس از پدر خود هستند، در برابر قائم به سیف و بنیاد گذارنده حکومت حق و عدالت که مراد و منظور سائل بوده است. اشاره دیگری به این که قائم شخصی جز ایشان است در روایت دیگری از همین راوی در بصائر صفار: ۴۷۸ نیز هست.

باشند. عاملی که در مورد حضرت موسی بن جعفر (ع) وجود داشت. گذشته از اینها برخلاف مورد حضرت موسی بن جعفر (ع) که مردم تا سالیان دراز^{۱۸} با فرزند ایشان بر سر اثبات وفات او گفتگو کرده و برای آن امر سند و شاهد می طلبیدند در مورد امام صادق (ع) حتی یک مورد هم نقل نشده که کسی در صحت امامت جانشین او بر این اساس تردیدی کرده یا با ایشان گفتگوئی نموده باشد^{۱۹}.

با توجه به مطالب و نکات بالا بسیار ممکن به نظر می رسد که تمام مطالب مربوط به وجود یک گروه از شیعیان مدعی و معتقد به غیبت امام صادق (ع) که همه از منابع و نقول شیعه سرچشمه گرفته است کلاً مستند به ذهنیت شیعیان امامی بوده باشد که همواره باید امامی از خاندان پیامبر وجود داشته باشد. چنین ذهنیتی را طبعاً آنان از همه اصحاب امام صادق (ع) هم انتظار داشتند. شخصی با چنین پیش فرض و ذهنیت، از دعوی برخی صحابه حضرت صادق (ع) به انقطاع امامت پس از آن جناب چنین برداشت می کند که آنان معتقد به غیبت ایشان بوده اند در حالی که به احتمال زیاد، قائلین به انقطاع امامت چنان ذهنیتی نداشته و چنین ادعائی نکرده بودند^{۲۰}.

۱۸. به خصوص مراجعه کنید به رجال کشی: ۴۲۶ و ۴۵۰ و ۴۵۸ و ۴۶۳ و ۴۷۳ - ۴۷۴ و ۴۷۵ (که این مورد مربوط به سال ۱۹۳ یعنی ده سال پس از رحلت امام کاظم است) و ۴۷۷ و ۶۱۴.

۱۹. البته این موارد به همین شکل بر دعوی وقف گروهی از شیعیان بر امام عسکری (ع) هم که در منابع دیده می شود صادق است ولی در آن مورد جهتی اضافی بود که پیشنهاد چنان امر را میسر می ساخت چنان که پس از این ذکر خواهد شد.

۲۰. در میان دانشمندان اسلامی شیخ مفید تنها کسی است که در اصل وجود چنین گروه که وفات امام صادق (ع) را انکار کرده و ایشان را قائم دانسته باشند تردید نموده است (مجالس ۲: ۹۰). ابوحاتم رازی هم در کتاب الزینه: ۲۸۵ تا کید می کند که هرگز در زمان خود کسی را با چنین اعتقاد نیافته است. نکته ای که باید توجه داشت این است که برخی منابع سنی از فرقه ای از غلات به نام ناووسیّه نام می برند که به اختلاف مآخذ یا منتظر رجعت امیرالمؤمنین - بدون هیچ گونه ذکری از امام صادق - بوده (ملل و نحل شهرستانی ۱: ۱۹۵ به نقل از ابو حامد زوزنی / تلخیص ابلیس: ۲۲) و یا بعداً با ضمیمه شدن سبائیه جزء اتباع امام صادق درآمده و در مورد آن حضرت غلو می نموده اند (الفرق بین الفرق: ۶۱ / التبصیر فی الدین: ۳۷. نیز نگاه کنید به انساب سمعانی ۱۳: ۱۹). شاید بتوان استظهار کرد که این

۲) گروه دیگری را هواداران اسماعیل، یک فرزند امام صادق که یکی دو سال پیش از رحلت پدر خود درگذشت، تشکیل می‌دادند. اسماعیل فرزند ذکور ارشد امام و بسیار مورد علاقه و محبت ایشان بود و انتظار عمومی آن بود که وی جانشین آن حضرت خواهد بود.^{۲۱} حتی شایعاتی قوی در جامعه شیعه به وجود آمده بود که امام او را صریحاً به عنوان جانشین خود معین فرموده است.^{۲۲} فوت غیر منتظره اسماعیل به این دلیل، مشکلاتی از نظر عقیدتی برای بسیاری از شیعیان پیش آورد که از یک طرف می‌پنداشتند امام وی را به عنوان جانشین خود نصب کرده و از طرف دیگر معتقد بودند که نحوه تسلسل ائمه از پیش وسیله خداوند مشخص شده و هر امامی جانشین خود را بر اساس آن تعیین قبلی که وسیله خداوند یا از طریق پیامبر اکرم (ص) یا امام پیشین به آن امام تعلیم داده شده بود تعیین و نصب می‌کند. البته کسانی که ائمه را عالم به غیب می‌دانستند نیز در اینجا با فرض قبول شایعات موجود به مشکلات مشابهی برخورد

مصادر سنتی نقلیات منابع شیعه را در باب گروه ناووسیه با مطالب مربوط به یک فرقه دیگر که نام آن از نظر املائی متقارب بوده است خلط کرده و عقائد فرقه دوم را به گروه اول نسبت داده‌اند. اگر این احتمال قابل ملاحظه باشد شاید بتوان تصور کرد که نام «بابوشیه» (که ابن ندیم: ۲۴۷ به عنوان فرقه‌ای شیعی که دانشمند هم عصر او ابوطالب انباری به آن وابسته بود ذکر می‌کند) تصحیفی از «ناووسیه» نباشد بلکه نام فرقه‌ای گمنام از غلات باشد که مصادر سنتی عقائد آن را به خاطر مشابهت املائی به «ناووسیه» نسبت داده‌اند چه آنان را یک فرقه پنداشته‌اند. اگر این احتمال درست باشد باید گفت که شیخ طوسی هم که در فهرست: ۱۰۲ آن دانشمند را از «ناووسیه» دانسته اشتباه مشابهی را - منتها از طرف دیگر - مرتکب شده چه آن شخص امکاناً متعلق به یک فرقه غالی قرن چهارم به نام بابوشیه بوده است. امکان غلط نسخه و تصرفات کاتبان و مصححان را نیز نباید از نظر دور داشت.

۲۱. فرق الشیعه: ۷۹ / المقالات والفرق: ۸۰ / الامامة والتبصره: ۲۱۰ / رجال کشی: ۴۷۳ - ۴۷۴ / ارشاد مفید: ۲۸۴ / کشف الغمّه: ۲: ۳۹۲. نیز نگاه کنید به کافی: ۸: ۲۲۳ - ۲۲۴.

۲۲. فرق الشیعه: ۷۹ / المقالات والفرق: ۷۸ و ۸۰ / کمال الدین: ۶۹. نیز غیبت شیخ: ۵۶ و ۱۲۱ که در روایتی از امام هادی (ع) آمده است: «بدالله فی اسماعیل بعد مادلّ علیه ابو عبد الله و نصبه» (ولی همین روایت با سندی دیگر در کافی: ۱: ۳۲۷ و از آنجا در ارشاد: ۳۳۷ بدون این جمله نقل شده و موضوع بدا نیز به گونه‌ای اصلاح شده که با تفسیر صحیح آن به شرحی که بعداً در متن کتاب می‌بینیم تطبیق نماید). باز نگاه کنید به اصل زید النرسی: ۴۹ / مسائل عکبریّه مفید: ۱۰۰ / مجالس او: ۲: ۹۱.

می‌کردند. برخی برای رفع این مشکلات، مفهوم بداء را که پیش تر وسیله کیسانیه متقدم ابداع شده و در صورت اولیه خود به معنی تغییر در تصمیم الهی بود پیشنهاد می‌کردند. متکلمان شیعه بعداً تفسیر دیگری از این مفهوم کرده و آن را به معنی ابداء دانستند یعنی آشکار ساختن خداوند بر مردم که اراده واقعی او چیزی جز آن است که آنان انتظار داشتند^{۲۳}. با این وجود، بسیاری از علاقمندان و اطرافیان اسماعیل از پذیرفتن چنین تحلیل‌ها سرباز زده و تعیین قبلی مورد ادعاء را غیر قابل تغییر دانستند. نتیجتاً برخی معتقد شدند که اسماعیل فوت نکرده بلکه پدرش برای حفظ جان او، وی را پنهان کرده و او به عنوان امام زنده غائب اکنون جانشین پدر خود است. دیگران گفتند حق جانشینی او به فرزندش محمد بن اسماعیل منتقل شده که اکنون پس از وفات پدر بزرگ خود عهده‌دار امر امامت است. هواداران ابو الخطاب (فرقه خطابه از غلات) این نظر دوم را برگزیدند^{۲۴}. فرقه اسماعیلیه که اکنون در فرق مختلف خود^{۲۵} حدود بیست میلیون پیرو دارد بدین ترتیب پدیدار شد.

(۳) اکثریت عظیم شیعه امامیه^{۲۶} عبدالله را که در میان فرزندان بازمانده امام

۲۳. در این باب به خصوص رجوع کنید به مدخل بداء در دانشنامه ایران (انسیکلوپدیا ایرانیکا) به زبان انگلیسی ۳: ۳۵۴-۳۵۵ به قلم مادلونگ، و مقاله‌ای که محمود ایوب در مجله انجمن امریکایی شرق شناسی (به همان زبان) دارد.

۲۴. مسائل الامامه: ۴۷ / فرق الشیعه: ۸۲ / المقالات والفرق: ۸۱ و ۸۳-۸۴ / کتاب الزینه: ۲۸۹ / مقالات بلخی: ۱۸۰ / رجال کشی: ۳۲۱ / ارشاد مفید: ۲۸۵. گفته شده است که بعداً گروهی از فطحیه یعنی پیروان عبدالله بن موسی بن جعفر هم بدانان پیوسته‌اند (کتاب الاشهد ابو زید علوی، بند ۱۵ / جمهره انساب العرب ابن حزم: ۵۳. همچنین مقاله مادلونگ درباره کتابهای ملل و نحل شیعی [به زبان آلمانی]: ۳۹. نیز نگاه کنید به کتاب سرائر و اسرار النطقاء جعفر بن منصور الیمین: ۲۴۸).

۲۵. نزاری آقاخان در هند و پاکستان و ایران و سوریه و شمال افریقا و برخی کشورهای غربی، بهره داودی در هند، بهره سلیمانی در یمن، و گروه کوچک علیّه در گجرات هند.

۲۶. فرق الشیعه: ۸۸ / المقالات والفرق: ۸۷ / کافی: ۱ / ۳۵۱ / کتاب الزینه: ۲۸۷ / مقالات بلخی: ۱۸۱ / رجال کشی: ۱۵۴ و ۲۵۴ و ۲۸۲ / کمال الدین: ۷۴ / ارشاد مفید: ۲۹۱.

پسرارشد بود به عنوان امام و جانشین آن حضرت پذیرفتند. عبدالله تنها هفتاد روز^{۲۷} پس از پدر خود زنده بود وبدون فرزند درگذشت. بیشتر شیعیان سپس به حضرت موسی بن جعفر (ع)، ارشد فرزندان بازمانده امام صادق پس از اسماعیل و عبدالله، رجوع کردند که در این مدت حلقه کوچکی از پیروان خاص و برجسته امام صادق گرد ایشان جمع شده بودند^{۲۸}. اما خود ایشان تا وقتی عبدالله زنده بود با وی آشکارا مخالفت نفرموده و کسی را به خویش نخواندند^{۲۹}.

شیعیان که اکنون به حضرت موسی بن جعفر (ع) رجوع نموده بودند در مورد عبدالله به دو گرایش مختلف تقسیم شدند. بخشی از آنان امامت او را باطل دانستند. قلت معرفت او به احکام شریعت و سابقه گرایش های تستن گرایانه در او^{۳۰} به عنوان برخی از دلایل این نظر ذکر می شد، ولی بسیاری از شیعیان استدلال می کردند که اگر امام حق بود بدون فرزند وفات نمی کرد. امام کاظم (ع) بر اساس این نظر جانشین بلافصل پدر بزرگوار خود بود. طرفداران این نظر بعداً سواد اعظم جامعه شیعه امامیه را تشکیل

۲۷. به نقل بیشتر منابع. ولی علی بن بابویه در الامامة والتبصرة: ۱۷۹ این مدت را یک ماه می داند.

۲۸. به نوشته منابع شیعی (کافی ۱: ۳۵۱-۳۵۲/ رجال کشی: ۲۸۲-۲۸۴/ ارشاد مفید: ۲۹۱-۲۹۲) دو متکلم برجسته شیعه هشام بن سالم جوالیقی و ابو جعفر احوّل صاحب الطاق (مؤمن الطاق) نخستین کسانی بودند که میزان دانش عبدالله را به شریعت با طرح سؤالاتی امتحان کرده و دریافتند که او جامع شرائط امامت نیست و از این رو به حضرت موسی بن جعفر (ع) رو آوردند (مؤیدات این نقل را در این منابع ببینید: بصائر الدرجات: ۲۵۰-۲۵۱/ فرق الشیعه: ۸۹/ المقالات والفرق: ۸۸/ الامامة والتبصرة: ۲۰۹-۲۱۰). اهل سنت مانند ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین ۱: ۱۰۳ و ابن حزم در جمهره: ۵۳ و شهرستانی در ملل ۱: ۲۱۸ این آزمون را به زرارة بن اعین نسبت داده اند که نادرست است (نگاه کنید به رجال کشی: ۱۵۴-۱۵۵. هر چند در ارشاد مفید: ۲۹۲ هم نام زراره به خطا آمده است). مندرجات کتاب ابن حزم در اینجا به خصوص آشفته است چه او اضافه بر این، عبدالله الابطح (کذا) رئیس ابطحیه (کذا، احتمالاً خطای نسخه یا چاپ در هر دو مورد) را نخست فرزند امام باقر دانسته و سپس در دنباله سخن ناگهان فرزند امام صادق می شود.

۲۹. المقالات والفرق: ۸۸/ رجال کشی: ۲۵۵/ مناقب ابن شهر آشوب ۳: ۳۵۱.

۳۰. ارشاد مفید: ۲۸۵/ مجالس او ۲: ۹۳.

دادند. بخشی دیگر معتقد بودند که عبدالله امام حق و جانشین پدر خود بوده و حضرت کاظم جانشین عبدالله و امام پس از اوست. این گروه تا اواخر قرن سوم هجری در میان شیعیان وجود داشته و تعدادی از برجسته‌ترین دانشمندان شیعه از آن برخاسته‌اند.^{۳۱} آنان با دیگر شیعیان در مورد تسلسل امامت تا حضرت صادق و سپس از امام کاظم به بعد هیچ گونه اختلافی نداشتند و تنها نام عبدالله را در میانه لیست امامان خود می‌افزودند.^{۳۲} این گروه با نام **فطحیه** در نسبت به عبدالله که افطح (ترجیحاً به معنی کسی که کف پای او صاف باشد) خوانده می‌شد شناخته شدند. نظر آنان در مورد این که تسلسل امامت لازم نیست از پدر به فرزند باشد بعدها پس از درگذشت امام حسن عسکری (ع) انشعاب دیگری را در تشیع موجب شد که پس از این می‌بینیم.



بحران بعدی رهبری در جامعه شیعه امامیه پس از درگذشت حضرت موسی بن جعفر (ع) به سال ۱۸۳ پدیدار شد که گروهی از برجسته‌ترین یاران آن حضرت و وکلاء ایشان در نقاط مختلف به این نظریه گرائیدند که امام زنده است جز آن که از نظرها پنهان گردیده و به زودی به عنوان **قائم آل محمد** ظاهر شده و حکومت عدل اسلامی را پایه گذاری خواهد فرمود. در آغاز که گفته می‌شد امام در فاصله هشت ماه ظاهر خواهد شد^{۳۳} به نظر می‌رسد گروه بزرگی از شیعیان، شاید حتی اکثریت آنان، از این نظر جانبداری می‌کرده‌اند. اما آنان که پس از این، عقیده خود را عوض نکرده و هیچ کس را به عنوان جانشین آن حضرت نپذیرفتند در جامعه شیعه با نام **واقفه** شناخته شده

۳۱. رجوع کنید به رجال کشی: ۳۴۵ و ۳۸۵ و ۵۳۰ و ۵۶۲ و ۵۶۳ و ۵۶۵ و ۵۷۰ و ۶۱۲. لیست دانشمندان و محدثان فطحی را که در کتابهای رجال اولیه ذکر شده‌اند در رجال ابن داود: ۵۳۲-۵۳۳ می‌توان یافت.

۳۲. نگاه کنید به رجال کشی: ۵۳۰ و ۵۶۵.

۳۳. رجال کشی: ۴۰۶.

وبعدها از طرف مخالفان خود **مطوره** خوانده شدند^{۳۴} و مانند فطحیه دانشمندان و محدثان برجسته‌ای از میان آنان برخاستند^{۳۵}. برخلاف آنچه برخی دانشمندان شیعه در قرن پنجم^{۳۶} تصوّر می‌کردند که این گروه تا آن زمان منقرض شده‌اند پیروان این مذهب حداقل تا اواسط قرن ششم وجود داشته‌اند^{۳۷}.

۳۴. این نام می‌تواند به یکی از دو معنی باشد باران زده یا باران یافته. دو نقل کاملاً مختلف در مورد وجه تسمیه این گروه به **مطوره** ذکر شده است. بر اساس یک نقل، آنان در یک سال خشک سالی پس از آن که همه به استسقاء رفته و تأثیری حاصل نشده بود به صورت گروهی مستقل به نماز باران رفتند و تصادفاً باران بارید و لذا به این نام خوانده شدند (معنی قاضی عبدالجبار ۲۰ (بخش دوم): ۱۸۲). همچنین رجوع شود به اثبات الوصیه: ۱۸۷). بر اساس نقل دیگر، یکی از متکلمان شیعه مخالف با آنان در مناظره‌ای که با ایشان داشت آنان را به سگ باران زده (کلاب مطوره) تشبیه کرد یا پست‌تر از آن خواند و این جمله مثل سائر و در افواه رائج شد. نام این متکلم را منابع مربوط به اختلاف ضبط کرده‌اند. برخی او را علی بن اسماعیل میثمی (فرق الشیعه: ۹۲/ کتاب الزینه: ۲۹۰/ ملل شهرستانی ۱: ۱۹۸) دانسته‌اند و برخی یونس بن عبدالرحمن قمی (المقالات والفرق: ۹۲/ کتاب الشجرة ابو تمام، ذیل واقفه/ مقالات الاسلامیین ۱: ۱۰۳/ الفرق بین الفرق: ۶۴) یا زرارة بن اعین کوفی (التبصیر فی الدین: ۳۹) که البته این گفته آخر نادرست است چه زراره سی و چند سال پیش از رحلت امام کاظم و پیدایش این فرقه در گذشته بود. برخی نیز آن گفته را به «گروهی از متکلمان» نسبت داده‌اند (اعتقاد فرق فخر رازی: ۶۶). مع ذلک نقل اول در وجه تسمیه واقفه به **مطوره** درست به نظر نمی‌رسد زیرا اگر چنین بود باید آن لقبی احترام آمیز باشد در حالی که آن نام، حالت توهین آمیز داشته و فقط مخالفان آنان علیه ایشان به کار می‌برده‌اند (نگاه کنید به مقالات بلخی: ۱۸۱ و نمونه‌ها در رجال کشی: ۴۶۰-۴۶۱ و نجاشی: ۳۹۳).

۳۵. لیست نام این دانشمندان و محدثان را در رجال ابن داود: ۵۲۸-۵۳۲ ببینید. کتابی نیز اخیراً با نام نادرست «الواقفیه» چاپ شده که لیست مشابهی در صفحات ۲۱۱-۲۱۹ جلد اول آن هست.

۳۶. مانند شریف مرتضی در ذخیره: ۵۰۳ و رساله فی غیبه الحجّه: ۲۹۵ (ولی در کتاب شافی ۳: ۱۴۸ می‌گوید که هنوز تعداد کمی از هواداران آن مذهب در گوشه و کنار هستند) و شیخ طوسی در غیبت: ۴۲. اما شریف رضى در خصائص الائمه: ۳۷ دارد که «جمهور الموسویین علی الوقف» (در این مورد نگاه کنید برای نمونه به کافی ۱: ۵۰۶).

۳۷. رجوع شود به مقاله مادلونگ در باب شیعیان غیر اسماعیلی در مغرب (به زبان انگلیسی): ۸۷-۹۷. او می‌گوید که ابن حوقل که در حدود سال ۳۷۸ کتاب خود را می‌نوشت می‌گوید که مردم نواحی اقصای سوس در غرب مغرب قسمتی سنی مالکی و قسمتی شیعه موسوی هستند که پس از موسی بن جعفر

منابع شیعی کوشیده‌اند دلیل مالی و اقتصادی برای آنچه آن را انشعاب این گروه از جامعه شیعه خوانده‌اند پیشنهاد کنند. گفته‌اند که در زمان رحلت حضرت موسی بن جعفر (ع) رقم‌های بزرگی نزد وکلاء آن حضرت در بلاد بود که در طول چند سالی که امام در زندان بوده و امکان ارسال وجوه شرعی خدمت ایشان وجود نداشت نزد وکلاء جمع شده بود. وکلاء مزبور برای آن که اموال را برای خود نگاه داشته و به جانشین آن حضرت تحویل ندهند منکر فوت ایشان شده و ادعاء کردند که امام به جهان باز خواهد گشت.^{۳۸} این نکته بی‌تردید در مورد برخی از وکلاء مزبور درست است و گزارش‌های معتمدی نیز در دست است که بعضی از وکلاء سرشناس آن حضرت، وجوه کلانی در اختیار داشتند که نمی‌خواستند به هیچ کس تحویل دهند.^{۳۹} با این وجود، این تحلیل تمام واقع را بیان نمی‌کند. واقعیت آن است که به شکلی که در فصل اول به تفصیل بیان

به امام دیگری معتقد نیستند و پیروان دانشمند علی بن ورسند هستند (صورة الارض: ۹۱-۹۲ چاپ لیدن). ادریسی نیز که در حوالی سال ۵۴۸ کتاب جغرافیای خود را نوشته است می‌گوید که مردم مرکز سوس (تارودانت) مالکی‌اند ولی اهالی دومین شهر مهم منطقه (تیویون) که یک روز راه از تارودانت فاصله دارد بر مذهب موسی بن جعفرند (رجوع شود به فصل مربوط به افریقای غربی و صحرا از کتاب او، طبع الجزائر: ۳۹). این مذهب در شمال آفریقا با نام بجلیه در نسبت به نخستین رهبر آن علی بن ورسند بجلی، دانشمند و مؤلف شیعه در اوائل قرن سوم هجری، شناخته می‌شدند. در باره این دانشمند و آثار او و مذهب بجلیه، همین مقاله مادلونگ و مدخل ابن ورسند را در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی، ملحقات چاپ جدید: ۴۰۲ به قلم همو ببینید.

۳۸. نگاه کنید به الامامة والتبصرة: ۲۱۳-۲۱۴/ رجال کشی: ۴۰۵ و ۴۵۹-۴۶۰ و ۴۶۷/ علل الشرایع ۱:

۲۲۵/ عیون اخبار الرضا ۱: ۲۲ و ۱۱۳-۱۱۴/ غیبت شیخ: ۴۲-۴۴/ اعلام الوری: ۳۱۴.

۳۹. رجال کشی ۴۰۵ و ۴۵۹ و ۴۶۷ و ۴۶۸ و ۵۹۸ و ۵۹۹/ رجال نجاشی: ۳۰۰. و به خصوص قرب الاسناد:

۱۵۳-۱۵۴ که در مکاتبه‌ای از حضرت رضا به احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی این مطلب را صریحاً به عنوان وجه انحراف علی بن ابی حمزه بطلاننی و گروه او ذکر نموده‌اند ولی علت انحراف شخص دیگری به نام ابن السراج را تفسیر غلط و سپس لجاج و اصرار در خطا معرفی فرموده‌اند. در همان مکاتبه اشاره می‌کنند که بیشتر وکلاء محلی به مقام مقدس ایشان سر تسلیم فرود آورده و وجوهات موجوده را حضورشان ارسال داشته بودند «والناس کلهم کانوا مسلمین لی» (ص ۱۵۴). نیز نگاه کنید به ارشاد، ذیل احوال آن امام، و منابع دیگر).

شد حتی در طول زندگی حضرت موسی بن جعفر (ع) مردم انتظار داشتند که ایشان به عنوان قائم آل محمد بنیان گذار دولت حقی باشد که سالها جامعه در انتظار آن بود. پس طبیعی بود که بسیاری نتوانند بپذیرند که آن حضرت در گذشته است، به خصوص آن که ایشان در زندان در گذشته و هیچ یک از شیعیان آن حضرت در موقع شهادت ایشان حضور نداشت که بر رحلت ایشان شهادت دهد. نهادن جسد مطهر آن بزرگوار نیز بر سر جسر بغداد در محاصره دژخیمان دولتی همراه با دشنام به هواداران ایشان نباید مشکلی را حل کرده باشد چه بعید است کسی از هواداران شناخته شده آن بزرگوار در آن جو اختناق و رعب، جرأت و فرصت نزدیک شدن و فحص شایسته را می داشته است. با این وجود، درگذشت زمان بیشتر شیعیان فرزند ارشد آن بزرگوار، حضرت رضا (ع) را به عنوان امام و جانشین ایشان پذیرفتند. این گروه از شیعیان با نام قطعیته شناخته شدند^{۴۰}. گفته شده که وجه این تسمیه آن است که اینان به رحلت حضرت موسی بن جعفر (ع) قاطع شدند و شواهدی نیز بر این نکته وجود دارد^{۴۱} اما نظرهای دیگر هم هست و مسأله نیازمند به دقت و تحقیق بیشتر است^{۴۲}. آنچه مسلم است

۴۰. نگاه کنید برای نمونه به این منابع: رسالة الرد علی الروافض منسوب به قاسم بن ابراهیم رسی: ۱۰۴ / کتاب الاشهاد ابو زید علوی، بند ۲۴ / مسائل الامامه: ۴۷ / فرق السیعه: ۹۰ / المقالات والفرق: ۸۹ / کتاب الشجره، ذیل واقفه واحمدیه / کتاب الزینه: ۲۸۷ و ۲۹۱ و ۲۹۳ / مقالات الاسلامیین ۱: ۹۰ و ۱۰۳ و ۱۰۴ / مقالات بلخی: ۱۷۶ و ۱۸۰ و ۱۸۲ / شرح الاخبار ۳: ۳۱۱ و ۳۱۵ / مروج الذهب ۴: ۲۸ / التنبيه والاشراف: ۲۳۱ و ۲۳۲ / کمال الدین: ۸۴ / مفاتیح العلوم خوارزمی: ۵۰ و ۵۱ / مجالس مفید ۲: ۹۸ / فصل ابن حزم ۵: ۳۸ / الفرق بین الفرق: ۶۴ و ۷۰ و ۷۱ / ملل شهرستانی ۱: ۱۹۸-۱۹۹ / شرح رسالة حور العين: ۱۶۶ / التبصیر فی الدین: ۳۹ / محصل فخر رازی: ۳۵۵.

۴۱. رجوع شود مثلاً به المقالات والفرق: ۱۰۱ / رجال کشی: ۶۱۲ / غیبت شیخ: ۴۱ / اعلام الوری: ۳۶۴.

۴۲. یک مؤلف قرن چهارم هجری (ابوالحسن ملطی در التنبيه والرد علی اهل الاهواء والبدع: ۳۸ و از آنجا در خطط مقریزی ۲: ۳۵۱) به نادرست پنداشته بود که وجه تسمیه به قطعیته آن است که این گروه بر امامت حضرت رضا (ع) وقف کرده و پس از او امام دیگری را نپذیرفتند پس از آن نظر قطعیته گفته شدند که رشته تسلسل امامت را پس از آن جناب قطع نمودند. عبارت المجدی فی الانساب: ۱۵۷ هم گویا چیزی از این گونه را به ذهن می‌رساند. جعفر بن منصور الیمن نیز در کتاب سرائر واسرار النطقاء که آن

اکثریت شیعیان امامی در آغاز قرن سوم هجری از حضرت رضا (ع) به عنوان امام مفترض الطاعة خود اطاعت می نموده اند.^{۴۳}

پس از رحلت حضرت رضا (ع) در سال ۲۰۳ هجری به شرحی که قبلاً بیان شد مشکلاتی نظری در مورد جانشینی فرزند ایشان حضرت جواد (ع) که در آن هنگام در سن هفت سالگی بودند پدیدار شد و موجب بحث‌ها و گفتگوهای در جامعه شیعه

را در حدود سال ۳۸۰ نوشته است (صفحه ۲۵۴) در سخن از فرقه‌ای که بر امام صادق (ع) وقف کرده و امامی پس از او نپذیرفتند می‌گوید: «فرقه قطع علیه و قالت انه يعود الى الدار فيملأها عدلاً و نوراً». پس در این سه مأخذ، کلمه «قطع» در معنی بریدن رشته و انقطاع تداوم به کار رفته است لیکن در سایر مأخذ همه آن را به معنی یقین و جزم گرفته‌اند اما باز برخی از آنان بر سر این مطلب که موضوع آن یقین چیست و یقین آورندگان کیان بوده‌اند راه‌های متفاوتی پیش گرفته‌اند. مثلاً فخر رازی در «اعتقادات فرق» خود: ۶۶ به نادرست گمان برد که آن مربوط به گروهی است که «قطعوا علی امامة موسی بن جعفر». از سوی دیگر جمله «قطعوا علیه» در رجال کشی: ۳۷۴ در نقل سؤال و جواب میان حضرت رضا (ع) با راوی حدیث که ایشان در آن بر درگذشت پدر خود احتجاج فرموده‌اند در سیاق قطع به امامت ایشان است نه درگذشت پدرشان. باز بینید فرق الشیعه: ۹۵ والمقالات والفرق: ۹۴ را که از گروهی از واقفه سخن می‌گویند که بعداً به حضرت رضا (ع) گرویدند و «قطعوا علی امامته». عین این تعبیر در کافی: ۱: ۳۵۲ و رجال کشی: ۲۸۴ و ارشاد: ۲۹۲ در مورد ایمان آوردن شیعیان به امامت حضرت موسی بن جعفر (ع) پس از وفات پدر بزرگوارشان هم به کار رفته است. شاید هم وجه تسمیه اصلی بعدها مبهم شده و به این دلیل در تشخیص متعلق عمل «قطع» دشواری‌هایی پدید آمده بود.

۴۳. ابو تمام اسماعیلی در کتاب الشجره می‌گوید که هسته اصلی گروه ضد واقفه را که هوادار تداوم امامت در حضرت رضا بودند طرفداران مفضل جعفری (یعنی مفوضه) تشکیل می‌دادند ولی در مأخذ شیعه امامیه افتخار این امر به احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی و اصحاب او داده شده است (غیبت شیخ: ۴۱ و منابع دیگر). مأخذ ملل و نحل معمولاً نام فرقه مفضلیه را به عنوان نحل‌های از هواداران امام صادق که پس از رحلت ایشان از امامت حضرت موسی بن جعفر جانب‌داری کردند یاد نموده‌اند (نگاه کنید برای مثال به ملل شهرستانی: ۱: ۱۹۷ و ۱۹۸).

گردید. پیش از آن هم در زمان زندگی حضرت رضا (ع) شایعاتی در میان خویشان و بستگان و افراد نزدیک به دستگاه امامت به وجود آمده بود که حضرت جواد (ع) فرزند خوانده ایشان است و نه فرزند حقیقی^{۴۴}. با این همه، این مسائل موجب تجدید و تکرار بحران رهبری نشد و خود این مسأله که هیچ راه دیگری برای تداوم امامت وجود نداشت موجب شد که امامت حضرت جواد (ع) با انشعاب مهمتی در داخل جامعه شیعه همراه نباشد^{۴۵}. مشکل کسی می توانست پیدا شود که بخواهد در امر جانشینی تنها فرزند^{۴۶}

۴۴. کافی: ۱/ ۳۲۲- ۳۲۳/ دلائل الامامة: ۲۰۱/ هداية خصیسی: ۲۹۵- ۲۹۶/ مناقب ابن شهر آشوب: ۴/ ۳۸۷. دلیل این شایعه را گفته اند که رنگ پوست حضرت جواد (ع) بوده که بسیار تیره و گونه ای سیاه متمایل به قرمز بوده است (کافی: ۱/ ۳۲۲/ هداية: ۲۹۰/ مناقب: ۴/ ۳۸۷) که موجب شد بسیاری از خویشان نزدیک امام گمان کنند ایشان فرزند یکی از دو خدمتگزار سیاه امام رضا (ع): سیف یا لؤلؤ بوده و آن حضرت وی را به فرزند خواندگی خود پذیرفته باشند (هدایه: ۲۹۵). البته خود حضرت رضا (ع) که مادرشان از منطقه نوبه حبشه بود بسیار تیره رنگ بوده و مآخذ علم انساب (مثل المجدی: ۱۲۸) و تواریخ و تراجم (که فهرست بسیاری از آن در اعلام زرکلی: ۵/ ۲۶ چاپ جدید ذیل شرح حال آن حضرت آمده است) ایشان را به «اسود اللون» توصیف کرده اند، ولی گویا نوع تیرگی رنگ حضرت جواد (و همچنین حالت موی ایشان) بسیار بیشتر به نوع افریقائی آن نزدیک بوده است. مادر ایشان هم از مردم همان منطقه نوبه افریقا بود. امام هادی و امام عسکری (صلوات الله علیهما) هم بسیار تیره رنگ بوده اند (برای امام هادی رجوع شود به کافی: ۷/ ۴۶۳- ۴۶۴ که یکی از ندماء متوکل به او می گوید «الاتبعث الی هذا الاسود فتسأل عنه»، و در مورد حضرت عسکری به روایات متعدّد از جمله در رجال کشی: ۵۷۴/ کافی: ۱/ ۵۰۳- ۵۰۴/ کمال الدین: ۴۰ و جز این).

۴۵. تذکر این نکته ضروری است که تمام این بحث ها در مورد برخورد جامعه شیعه با مسأله امامت است نه اساس الهی واقعی آن که بسیار برتر از تطوّرات تاریخی و پذیرش یا عدم پذیرش مردم است.

۴۶. به نقل دلائل حمیری (که در کشف الغمه ۳: ۹۲ آمده است) و منابع دیگر مثل المقالات والفرق: ۱۰۶/ رجال کشی: ۵۹۶/ دلائل الامامة: ۱۸۴/ عیون اخبار الرضا: ۲/ ۲۵۰/ ارشاد مفید: ۳۱۶/ عیون المعجزات: ۱۱۸/ اعلام الوری: ۳۴۴/ تاج الموالید: ۵۱/ مناقب ابن شهر آشوب: ۴/ ۳۶۷/ العدد القویة: ۲۹۴ به نقل از «کتاب الدر» از آثار قدیم. در برخی از این منابع و غیر آن از خود آن حضرت هم روایت شده که به انحصار فرزند پدر بزرگوارشان به ایشان استدلال فرموده اند (در مکالمه با محمد بن عیسی بن عبدالله اشعری که فرموده اند: ارتفع الشبهة ما لابی ولد غیری). برخی دیگر از فرزند دومی به نام علی (جمهره ابن حزم: ۵۵) یا موسی (تاریخ الائمه ابن ابی الثلج: ۱۰۹/ تاریخ قم: ۲۰۰/ المجدی:

رئیس محبوب خاندان پیامبر (ص) که در اوج محبوبیت خود ناگهان درگذشته بود
 اخلاص کند. برای مشکلات نظری که ذکر شد نیز به زودی پاسخ‌های مناسب یافته شد و
 به این ترتیب پس از یک دوره کوتاه بی‌تصمیمی که بر جامعه شیعه گذشت^{۴۷} امامت
 حضرت جواد (ع) به وسیله تقریباً^{۴۸} همه پیروان خط اصلی تشیع امامی پذیرفته شد.

۱۲۸ به نقل از «موالید الائمه» نصر بن علی جهضمی / مهج الدعوات : ۳۷۸ / العدد القویه : ۲۹۴) نام
 برده‌اند. برخی دیگر حتی سه نام دیگر نیز افزوده‌اند (تاریخ الائمه ابن الخشاب : ۱۹۳ - ۱۹۴ / مطالب
 السؤل : ۸۷ / كشف الغمه : ۳ : ۵۷ - به نقل از کتاب عبدالعزيز بن الاخضر - و ۷۴ / تذكرة الخواص : ۲۰۲).
 در روایتی در قرب الاسناد : ۱۶۶ هم آمده است که احمد بن محمد بن ابی نصر بنزلی به حضرت
 رضا (ع) می‌گوید : «قد وهب الله لك اثنين فايتهما عندك بمنزلة التي كانت [لك] عند ابيك». ولی در آن
 روایت آشفتگی‌هایی هست و شرحی که در آن از قول بنزلی درباره سابق معرفت او نسبت به امام از
 زمان پدر بزرگوارشان ذکر می‌شود با مفاد مکاتبه او که ظاهراً متنی معتبر است (قرب الاسناد : ۱۵۲ -
 ۱۵۴) و برخی منقولات دیگر اختلافاتی دارد هر چند او شاید اولین کسی بود که پس از رحلت حضرت
 موسی بن جعفر به حق راه برد (غیبت شیخ : ۴۱ و منابع دیگر). به هر صورت چنین به نظر می‌رسد که
 این نقل‌های اخیر درباره تعدد اولاد حضرت رضا (ع) هیچ یک قابل اعتماد نباشد. والله العالم.

۴۷. مقالات الاسلامیین ۱ : ۱۰۵ / دلائل الامامه : ۲۰۴ / عیون المعجزات : ۱۱۹ - ۱۲۰.

۴۸. در فرق الشیعه : ۹۵ و ۹۷ / المقالات والفرق : ۹۳ و ۹۵ / مقالات بلخی : ۱۸۱ / مجالس مفید ۲ : ۹۵ /
 ملل شهرستانی ۱ : ۱۹۹ گفته شده که پس از رحلت امام رضا (ع) گروهی از شیعیان به برادر ایشان
 احمد که قبلاً هم برخی شیعیان به عنوان جانشین حضرت موسی بن جعفر (ع) پیشنهاد کرده بودند
 (رجال کشی : ۴۷۲ / مقالات بلخی : ۱۸۱) رجوع کردند (در نسخه چاپی کتاب سرائر و اسرار النطقاء - از
 آثار قرن چهارم - : ۲۵۰ هم آمده است که پیروان حضرت موسی بن جعفر پس از رحلت ایشان
 «اجتمعت علی ولده احمد بن موسی». ولی چون بلافاصله می‌گوید «وهو المسمی بعلی الرضا الذی
 نصبه مأمون ...» معلوم می‌شود که نام «احمد» به جای «علی» اشتباه نسخه است. البته امکان هم دارد که
 اشتباه از خود مؤلف اسماعیلی کتاب باشد که دو فرزند حضرت موسی بن جعفر را شخص واحد تصور
 کرده بود). و گروه دیگری به عنوان این که رحلت ایشان بدون داشتن جانشین جامع شرائط امامت
 کشف از بطلان امامت ایشان از اصل دارد به نظر واقف گردیدند و همچنان حضرت موسی بن جعفر (ع)
 را امام قائم و غائب دانستند. اگر این گزارشها درست باشد این گروه‌ها باید متشکل از افراد بسیار
 معدودی می‌بوده است چون در مآخذ شرح حال راویان و محدثان شیعه از هیچ کس که چنین عقاندی
 داشته باشد نامی نیست. [ولی اخیراً در کتاب الشجرة ابو تمام اسماعیلی (از آثار اواخر قرن چهارم)
 دیدم که در ذیل معرفی فرق شیعه امامیه از فرقه‌ای به نام احمدیه نام می‌برد که به نقل وی قائل به

با این سابقه، مسأله جانشینی و انتقال امامت به حضرت هادی (ع) هم که باز مانند پدر بزرگوار خود در سن هفت سالگی به امامت رسیدند بدون مشکل مهمی انجام شد. بر اساس یک گزارش، خدمتکار امام جواد (ع) به نام خیران خادم به رؤساء جامعه شیعه - که در روز رحلت آن حضرت برای کسب اطلاع در مورد تعیین جانشین ایشان اجتماع کرده بودند - اطلاع داد که آن حضرت فرزند خود امام هادی (ع) را به جانشینی خود منصوب فرموده، و بزرگان شیعه حاضر در مجلس نیز شهادت او را پذیرفتند. تنها یک تن از شخصیت‌های برجسته شیعه که در آن زمان در بغداد و در ارتباط مستمر با دستگاه امامت بود (یعنی احمد بن محمد بن عیسی اشعری رئیس با نفوذ شیعیان قم) نخست در تأیید آن شهادت درنگ کرد اما با عکس العمل سریع و شدید آن خدمتکار با ایمان و فداکار مواجه شد و از توسعه دامنه گفتگو و حدوث اختلاف جلوگیری به عمل آمد.^{۴۹} این گزارش اگر قابل استناد باشد مهم است زیرا ثابت می‌کند که علی رغم اتهامات دشمنان شیعه، حتی در این ادوار اخیر تاریخ امامت چنان نبود که شیعیان به صرف فرزندی یا ارشدیت در میان فرزندان امام متوقی، کسی را به امامت بپذیرند بلکه جامعه شیعه باید مطمئن می‌شد که امام جدید واقعاً به نص و وصیت امام سابق به این مقام تعیین شده است.^{۵۰}



در اواخر دوره امامت حضرت هادی (ع) با فوت فرزند ذکور ارشد ایشان ابوجعفر محمد مجدداً گفتگوهای در جامعه شیعه پدید آمد. حضرت سید محمد فرزند امام

امامت احمد بن موسی بن جعفر بوده‌اند و می‌گوید: «وهم اليوم يرجعون الی عدد کبیر» که باید ناظر به همان صفحات خراسان شرقی که موطن مؤلف است باشد].

۴۹. کافی ۱: ۳۲۴.

۵۰. در این باب همچنین نگاه کنید به المقالات والفرق: ۱۰۶.

هادی (ع) که جوانی بسیار مهذب و آراسته^{۵۱} و بی نهایت مورد علاقه پدر خود و جامعه شیعیان بود در چشم همه به عنوان نامزد اصلی مقام امامت شناخته می شد. حتی نقل هائی هست که مدعی است امام هادی (ع) صریحاً او را به عنوان جانشین خویش به پیروان خود معرفی فرموده بودند^{۵۲}. اما علی رغم انتظار عمومی، این فرزند سه سال پیش از درگذشت پدر^{۵۳} وفات نمود و حضرت هادی (ع) در همان مجلس تعزیت وفات او، فرزند بعدی^{۵۴} خود حضرت امام حسن عسکری (ع) را با این خطاب شریف که «یا

۵۱. فرق الشیعه: ۱۱۱ / المقالات و الفرق: ۱۰۹ / المجدی: ۱۳۱.

۵۲. هدایه خصیصی: ۳۸۵ / غیبت شیخ: ۵۵-۵۶ و ۱۲۰-۱۲۱.

۵۳. ارشاد مفید: ۳۳۷. هدایه خصیصی: ۳۸۵ چهار سال و ده ماه دارد ولی ظاهراً نادرست است زیرا حضرت هادی (ع) خود در اواسط سال ۲۵۴، به اتفاق روایات در یک روز دوشنبه که بنابه نقلی ۲۵ جمادی الثانیه (خصیصی: ۳۱۳ / ابن ابی الثلج: ۸۶ / ابن الخشاب: ۱۹۷ / تاریخ بغداد خطیب: ۱۲: ۵۷) و به نقل دیگر ۲۶ جمادی الثانیه (تاریخ طبری: ۹: ۳۸۱ / کافی: ۱: ۴۹۷ / مروج الذهب: ۵: ۸۱-۸۲) و باز به نقل دیگر ۳ رجب (فرق الشیعه: ۱۰۱ / المقالات و الفرق: ۹۹-۱۰۰ / مساز الشیعه: ۵۸ / مقنعه: ۴۸۴) (که وفات ایشان را در ماه رجب - بدون تعیین روز آن - دارد) / تاج الموالید: ۱۳۲ / مناقب ابن شهر آشوب: ۴: ۴۰۱ به نقل از ابن عیاش) بوده است در گذشته اند (تاریخ: ۲۴۴ در رجال نجاشی: ۱۰۰ ظاهراً غلط نسخه است هرچند تعیین روز ۱۳ محرم به عنوان روز وفات حضرت عسکری (ع) در همان عبارت که مخالف نقل همه مآخذ است شاهد بر مغلوطن بودن اصل نقل تواند بود ولی ده سال اختلاف معمولاً ناشی از سبق قلم مؤلفان یا کاتبان است). پس اگر سید محمد چهار سال و ده ماه پیش از آن فوت شده باشد وفات او در حدود اوائل رمضان ۲۴۹ خواهد بود در حالی که مصادر گفته اند که فارس بن حاتم که بعداً ماجرای انحراف و لعن او را خواهیم دید در زمان حیات جناب سید محمد کشته شده (مغنی عبدالجبار ۲۰ (قسمت دوم): ۱۸۲ به نقل از نوبختی) در حالی که لعن و طرد او در ربیع الاول سال ۲۵۰ بوده است (غیبت شیخ: ۲۱۳). باز گفته اند که امام عسکری (ع) در حین وفات برادر حدود ۲۰ سال داشته اند (کافی: ۱: ۳۲۷) که گرچه تسامح در این گونه تخمین ها امری طبیعی است ولی با توجه به سال تولد ایشان، وقوع وفات جناب سید محمد را در سال ۲۵۱ تأیید می کند که منطبق بر نقل شیخ مفید است.

۵۴. در کافی در باب نص بر امامت حضرت عسکری (وا: آنجادار اعلام الوری و جز آن) روایات متعددی است که حضرت عسکری (ع) از جناب سید محمد به سال بزرگ تر بوده اند. معمولاً این اظهار در دنباله روایاتی است که از زبان حضرت هادی نقل می کند که جانشین ایشان «اکبر اولاد» خواهد بود. نگارنده

بَنِي أُحْدِثَ لِلَّهِ شُكْرًا فَقَدْ أُحْدِثَ فِيكَ أَمْرًا» به جانشینی خود منصوب فرمودند. بدین ترتیب جامعه شیعه بار دیگر تجربه بداء (ظهور غیر منتظره مشیت الهی) را که هنوز بسیاری از مردم بی توجه به اشکالات کلامی آن به معنی حدوث تغییر در مشیت الهی می گرفتند از سر گذراند.^{۵۵}

پس از درگذشت حضرت هادی (ع) در سال ۲۵۴ اکثریت عظیم شیعیان^{۵۶} حضرت امام حسن عسکری (ع) را به امامت پذیرفتند. هر چند شرایط پیش آمده به وضوح موجب تردیدهائی در برخی شیعیان شده بود که گویا شرایط نصب ایشان را شرایط اضطراری می دانستند و این به نوبه خود موجب ضعف اعتقاد و کوتاهی آنان در اطاعت و انقیاد و حفظ حریم مقدس امامت شده بود^{۵۷}. در روایتی از آن حضرت، ایشان گله فرموده اند که هیچ یک از پدران بزرگوارشان به اندازه ایشان مورد شک و تردید شیعیان قرار نگرفته بودند^{۵۸}. در روایت دیگری ایشان از یکی از واردین از شهر قم سؤال فرموده اند که وضع شیعیان آن شهر «در موقعی که همه مردم در شک و تردید بودند»

تردیدى ندارم که تمام این اظهارات مربوط به راویان متأخری است که تصور کرده اند اگر چنین توضیحی ندهند آن گفته به معنی نص بر امامت جناب سید محمد است در حالی که از کجا که امام، آن را در زمان حیات وی گفته بوده اند؟ اما پس از وفات او که حضرت عسکری (ع) یقیناً ارشد اولاد بازمانده بوده است. فی الواقع اگر حضرت عسکری (ع) ارشد اولاد بوده اند چگونه قابل تصور است که همه جامعه شیعه انتظار داشته باشند که جناب سید محمد، جانشین پدر باشد؟ درست است که آن امام زاده جلیل القدر جامع کمالات و صفات حسنه و بسیار مهذب و آراسته بوده است اما یقیناً حضرت عسکری (ع) در این جهات مقدم بوده و واجد حد اعلای همان مکارم و فضائل بوده اند. پس اگر ارشدیت سنتی نبود هرگز امکان نداشت فرزند کوچک تر امام در نظر عامه شیعیان جانشین پدر باشد. محدثان توجه نکرده اند که اگر حضرت عسکری (ع) فرزند بزرگ تر بوده اند نقل این که حضرت هادی (ع) فرموده باشند «یا بنی احدث لله شکرًا فقد احدث فيك امرًا» جسارت به مقام مقدس حضرت عسکری (سلام الله علیه) است.

۵۵. کافی ۱: ۳۲۷/ارشاد مفید: ۳۳۶-۳۳۷/غیبت شیخ: ۵۵ و ۱۲۰-۱۲۱ و ۱۲۲.

۵۶. هدایه خصیعی: ۳۸۴-۳۸۵.

۵۷. همان منبع: ۳۸۵.

۵۸. کمال الدین: ۲۲۲.

چگونه بوده است^{۵۹}. نقل‌های متعددی در کتب و منابع قدیم از گفتگوها و اختلافات بر سر موضوع امامت آن حضرت سخن می‌گویند^{۶۰}. برای نخستین بار^{۶۱} در تاریخ امامت، در منقولات مربوط به این دوره می‌بینیم که برخی از به اصطلاح شیعیان بی‌ایمان در مورد پاکی و تقوای عملی آن امام معصوم مظلوم سخنان بی‌ادبانه می‌گفته و القاء شبهه می‌کرده‌اند^{۶۲} و برخی دیگر از همان ناپاکان مدّعی می‌شدند که دانش امام را سنجیده و آن را در سطح دانش کامل که برای ائمه لازم است نیافته‌اند^{۶۳}. کور دلانی نیز بودند که می‌گفتند در نامه‌های امام اغلاط دستوری یافته‌اند^{۶۴}. بازگوئی و یادآوری این بی‌حرمتی‌ها برای عاشقان و ارادتمندان آستان ولایت بسیار دردناک و رنج‌آور است ولی گویا ذکر آن برای تذکر و عبرت لازم باشد که شاید همین ناسپاسی‌ها و کفران نعمت‌ها موجب شد که سرانجام جامعه تشیع از نعمت حضور امام معصوم محروم گردید، چنان که خود حضرت عسکری (ع) در برخی از مکاتبات خویش به امکان سلب نعم الهی در صورت تداوم و استمرار شیعیان در نافرمانی و عدم قدردانی از مقام امام (که امانت و ودیعه و عطیة الهی بدانان و حفظ حرمت آن وظیفه اولی ایشان بود) اشاره فرموده‌اند. شاید منظور شریف مرتضی هم در جمله معروف خود در بیان علت غیبت امام: «وعدمه منّا» (که مورد انتقاد برخی متأخرین قرار گرفته است) اشاره به همین سابقه تاریخی باشد که در این صورت سخن قابل تأملی است و آن ایرادها به این سادگی بر آن وارد

۵۹. همان منبع و همان جا.

۶۰. برای مثال نگاه کنید به عبارت دلائل حمیری منقول در کشف الغمّه ۳: ۲۰۶-۲۰۷ / تحف العقول:

۳۶۱/ الخرائج والجرائح ۱: ۴۴۰ و ۴۴۸-۴۵۰ / اثبات الوصیّه: ۲۳۹ و ۲۴۳.

۶۱. البته در میان شیعیان امامی، وگرنه مؤلف زیدی رساله «الردّ علی الروافض» که معاصر حضرت هادی (ع) بوده قبلاً چنین جسارت بی‌شرمانه‌ای نسبت به مقام مقدّس ایشان نموده است (برگ‌های ۱۰۶ و ۱۰۸ پ).

۶۲. کتاب الزینه: ۲۹۲/ ملل شهرستانی ۱: ۲۰۱/ شرح الاخبار قاضی نعمان ۳: ۳۱۳. نیز مراجعه کنید به فرق الشیعه: ۱۱۰-۱۱۱/ المقالات و الفرق: ۱۰۹.

۶۳. کتاب الزینه: ۲۹۱/ ملل شهرستانی ۱: ۲۰۰/ شرح الاخبار قاضی نعمان ۳: ۳۱۲.

۶۴. اثبات الوصیّه: ۲۴۴.

نیست .

حضرت امام عسکری (ع) در سراسر دوران پرافتخار امامتشان ، در واقع دقیقاً از روز اول تصدی آن مقام مقدس ، با ایرادات جاهلانه و انتقادات نابخردانه بعضی از شیعیان که برخی از رفتار ایشان را مغایر با سیره و روش و رفتار اجداد طاهرینستان می خواندند مواجه بودند. مثلاً در مراسم تشییع جسد مطهر پدر بزرگوارشان ، ایشان پیراهن خود را چاک فرموده بودند. این یک سنت بسیار متداول و معمول در اظهار مصیبت و عزاء بود اما چون از هیچ یک از ائمه سلف چنین امری روایت نشده بود نابخردان بر ایشان اعتراض کردند که مثلاً چرا بخشی از بدن مطهر خود را در انتظار گذارده اند. امام در پاسخ بدانان خاطر نشان فرمودند که موسی پیامبر خدا در عزای برادر خود هارون گریبان چاک کرد^{۶۵}. مدتی بعد نابخردان دیگری بر آن حضرت خرده گرفتند که چرا لباس فاخر بر تن می نمایند^{۶۶}. در نامه ای که از مقام مقدس ایشان به اهالی نیشابور صدور یافته است گله فرموده اند که «کَلَّمَا تَلَقَّاکُمُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِرَحْمَتِهِ ... وَ کَتَبْنَا إِلَیْکُمْ بِذَکِّکُمْ وَ أَرْسَلْنَا إِلَیْکُمْ رَسُولًا لِّم تَصَدَّقُوهُ». همچنین از رهبر مذهبی و پیشوای شیعیان آن شهر ، فضل بن شاذان ، شکایت فرمودند که «وهذا الفضل بن شاذان ما لنا وله؟ یفسد علینا موالینا و یزین لهم الاباطیل و کَلَّمَا کَتَبْنَا إِلَیْهِمْ کِتَابًا اعترض علینا فی ذَکِّکُمْ»^{۶۷}. همچنین شکایت هائی در باره گشاده دستی و کثرت خرج یکی از وکلاء ارشد ایشان ، علی بن جعفر

۶۵. رجال کشی : ۵۷۲ (نیز نگاه کنید به ۵۷۴) / اثبات الوصیه : ۲۳۴. ولی در هدایه خصیصی : ۲۴۹ - ۲۵۰ یوسف و یعقوب به جای موسی و هارون ذکر شده است . باید توجه داشت که حضرت عسکری (ع) در عزای برادر خود حضرت سید محمد هم گریبان چاک فرموده بودند (کافی ۱ : ۳۲۷) و شاید هر یک از دو تمثیل مربوط به واقعه مناسب آن است . به هر حال اصل مسأله وجود این روش در انبیاء بنی اسرائیل مسلم است و در این زمان هم می بینیم که پیروان شریعت موسی (ع) به این سنت مواظبت تام دارند .
۶۶. غیبت شیخ : ۱۴۸ .

۶۷. رجال کشی : ۵۴۱ . گرچه کشی خود در صحت صدور این نامه از مقام مقدس امام تردید می کند ولی موضوع ایرادات فضل بن شاذان و نارضایتی امام از این بابت گویا در میان جامعه شیعه در خراسان مشهور بوده است . نگاه کنید به همان منبع : ۵۳۸ .

همانی^{۶۸}، در سفر حج که «کان ینفق النفقات العظيمة» به محضر مقدس امام شد که ایشان آن را به عنوان دخالت در اختیارات مقام امامت تقبیح نموده و فرمودند: «قد کتا امرنا له بمائة الف دينار ثم امرنا له بمثلها فابی قبولها ابقاءً علينا، ما للناس و الدخول فی امرنا فی مالهم ندخلهم فيه؟»^{۶۹}. طبیعتاً مردم عادی نمی توانستند مصالح الهی را که در تصمیمات امام نهفته بود درک کنند^{۷۰}. حتی گویا تردیدهایی بوده است که نامه های مربوط به امور مالی که از ناحیه مقدسه و به نام آن امام بزرگوار به بلاد مختلف ارسال می شده واقعاً از طرف ایشان بوده یا عثمان بن سعید متصدی امور مالی ناحیه مقدسه آنها را می نوشته و می فرستاده است^{۷۱}. به این دلیل جامعه شیعه گاهی مطمئن نبود که سایر دستورها و توقیعاتی که به نام آن حضرت دریافت می کرد نیز فی الواقع از خود آن ناحیه مقدس شرف صدور یافته باشد^{۷۲}. گویا همین باعث می شد که مثلاً نماینده

۶۸. درباره این شخص رجوع کنید به رجال کشی: ۶۰۶-۶۰۸ (همچنین ۵۲۳ و ۵۲۷ و ۵۵۷) / رجال نجاشی: ۲۸۰ / غیبت شیخ: ۲۱۲.

۶۹. غیبت شیخ: ۱۳۰ و ۲۱۲ / مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۴۲۴-۴۲۵. شاکی ابوطاهر بن بلال از وکلاء دیگر ناحیه مقدسه بود.

۷۰. نگاه کنید به بصائر الدرجات: ۳۸۶ که روایتی منسوب به حضرت صادق (ع) می گوید: اگر دیدی قائم به یک شخص صد هزار دینار داد و به شخص دیگر فقط یک درهم، از این مسأله ناراحت مشو «فان الامر مفوض الیه» (یعنی تشخیص اصلح و انتخاب احسن).

۷۱. رجال کشی: ۵۴۴. البته قبلاً گفته شد که معنی این تردید، تأمل در درستی جناب عثمان بن سعید نیست بلکه احتمال این مسأله است که وی از طرف آن حضرت اختیار تام در چنین مواردی داشته است.

۷۲. جامعه شیعه در بغداد به این دلیل در اعتبار توقیعی که به نام آن حضرت در لعن و تکفیر یک دانشمند معروف شیعی آن شهر، احمد بن هلال عبرتائی (شرح حال و آثار در رجال کشی: ۵۳۵ / کمال الدین: ۷۶ / رجال نجاشی: ۸۳ / فهرست شیخ: ۳۶) به اتهام اختلاس وجوه مربوط به امام، از ناحیه مقدسه رسیده بود شک کرده و از امام مجدداً در این باب استفسار نمودند تا ایشان توقیع جدیدی در تأیید توقیع اول صادر فرمودند (رجال کشی: ۵۳۵-۵۳۷). هم کشی و هم نجاشی: ۸۳ این موضوع را مربوط به روزگار امام عسکری دانسته اند (گرچه این در مورد نقل کمال الدین: ۴۸۹ و غیبت شیخ: ۲۱۴ گویا صادق نیست). مؤلف قاموس الرجال ۱: ۶۷۵ (چاپ جدید) در صحت این مطلب بر دو اساس تردید

ایشان در قم، احمد بن اسحاق اشعری، از ایشان درخواست می‌کرد که یک سطر برای او به خط مبارک خود بنویسند که وی بتواند هر وقت دستور العملی از ناحیه مقدسه رسید خط ایشان را تمیز دهد^{۷۳}.

البته باید توجه داشت که به ضرورت زمان، برخی از روشهای حضرت عسکری (ع) از نظر شکل با سیره عملی اجداد طاهرينشان اختلافاتی داشته است. مثلاً به دلائل روشن سیاسی، ایشان بر خلاف روش پدران بزرگوارشان در مراسم سلام عمومی که معمولاً هر

کرده است. یکی آن که در توقیع اول به درگذشت احمد بن هلال عبرتانی اشاره شده در حالی که تاریخ فوت او در رجال نجاشی: ۸۳ و فهرست شیخ: ۳۶ سال ۲۶۷ ذکر شده است. دوم آن که در غیبت شیخ: ۲۴۵ دارد که این مرد با سفیر دوم حضرت ولّی عصر (عج) یعنی جناب محمد بن عثمان عمری به معارضه برخاست و در نتیجه، توقیعی از ناحیه مقدسه به دست سفیر سوم جناب حسین بن روح نوبختی در لعن او صادر شد. این استدلال دوم قطعاً نادرست است. کسی که با سفیر دوم به معارضه برخاست یکی از اصحاب امام عسکری (ع) به نام احمد بن هلال کرخی بود که لعن او نیز به خاطر همین معارضه بود نه اختلاس در وجوه مربوط به امام. این مطلب صریحاً در خود آن توقیع هست (رجال کشی: ۵۳۶). مؤلف قاموس الرجال مانند برخی دیگر (از قبیل مامقانی ۱: ۱۰۰ و آیت الله خوئی ۲: ۳۵۷) توجه نکرده‌اند که شیخ در «غیبت» دو نفر با نام احمد بن هلال در دو قسمت جداگانه از کتاب ذکر می‌کند. یکی عبرتانی که او را در قسمت مربوط به «وکلاء مذموم ائمه پیشین تا زمان امام عسکری» آورده و دیگری کرخی که وی را در قسمت وکلاء مذموم امام دوازدهم ذکر نموده است. این مؤلفان همچنین توجه نکرده‌اند که شیخ می‌گوید که کرخی در توقیعی به حسین بن روح «همراه گروهی دیگر» مورد لعن قرار گرفت. این نکته البته درباره کرخی درست است (نگاه کنید به متن توقیع در غیبت شیخ: ۲۵۴. همچنین به صفحه ۲۲۸) ولی درباره عبرتانی صادق نیست چه او در دو توقیع مخصوص به خود وی و بدون ذکر نام دیگری لعن شده (رجال کشی: ۵۳۵ - ۵۳۷) و توقیع‌ها هم خطاب به عثمان بن سعید عمری است (غیبت شیخ: ۲۱۴). استدلال اول مؤلف قاموس الرجال اساس درستی دارد زیرا اگر بپذیریم که احمد بن هلال عبرتانی در سال ۲۶۷ درگذشته در تفسیر توقیع مشار الیه دچار اشکال می‌شویم. با این همه، توقیع به عنوان سند تاریخی مکتوب، از تاریخ ذکر شده که امکاناً می‌تواند چند سال با تاریخ واقعی اختلاف داشته باشد قابل اعتبارتر به نظر می‌رسد. پس ظاهراً آن مرد پیش از رحلت حضرت عسکری (ع) در سال ۲۶۰ درگذشته است.

۷۳. کافی ۱: ۵۱۳ / مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۴۳۴.

روز دوشنبه و پنج شنبه بود^{۷۴} حاضر می شدند و رتبه جلوس خاص داشتند^{۷۵} و گاه در مجلس عمومی وزراء نیز حضور می یافتند^{۷۶}. گرچه آن حضرت مورد نهایت احترام جامعه و دولت بودند^{۷۷} اما روزگار و مردم آن فاسد شده و ایمان از دل ها رخت بر بسته بود تا آن جا که حتی برخی از اطرافیان و کارپردازان نزدیک آن امام معصوم مظلوم نیز شباهتی با آن شیعیان مخلص که حلقه اطرافیان و نزدیکان اجداد بزرگوارش را تشکیل می دادند نداشتند. خزانه دار امین و منصوص و ممدوح امام^{۷۸} اموال خزانه را می دزدید و باقی مانده آن را برای خشمگین ساختن آن بزرگوار به آتش می کشید^{۷۹} و وکیل امام که در بیت جلیل امامت مجاور بود از ارتکاب افعال قبیح در مجاورت خوابگاه امام بزرگوار پروا نداشت^{۸۰}. نظر به فشارهای عظیم سیاسی و نیاز شدید خاندان پیامبر (ص) که امام بزرگوار همواره تنها پشت و پناه و مرجع و ملجأ آنان بودند^{۸۱} گویا گاه آن حضرت مجبور به اتخاذ تصمیمات و روش هایی برابر مقتضیات و مصالح زمان خود بوده اند که

۷۴. کافی: ۱: ۵۱۱ / غیبت شیخ: ۱۲۳ و ۱۲۹. همچنین مراجعه کنید به هدایه خصیبه: ۳۳۷ / الخرائج والجرائح: ۱: ۴۲۶ و ۴۳۹ و ۴۴۵ و ۴۴۶ و ۴۴۷ / مناقب ابن شهر آشوب: ۴: ۴۳۱ / کشف الغمه: ۳: ۳۰۲ و ۳۰۵ / اثبات الوصیه: ۲۴۳. روزهای رسمی سلام عام در همه منابع تاریخی آن دوره معین شده و در منابعی که در این پاورقی ذکر شد در مناقب ابن شهر آشوب: ۴: ۳۶۸ هست.

۷۵. نگاه کنید به غیبت شیخ: ۱۲۹.

۷۶. کافی: ۱: ۵۰۳-۵۰۴ / کمال الدین: ۴۰-۴۱ که در هر دو منبع، دیدار ایشان از وزیر عبید الله بن یحیی بن خاقان (متوفی ۲۶۳) ذکر شده است.

۷۷. نگاه کنید به کافی: ۱: ۵۰۳-۵۰۵ / کمال الدین: ۴۰-۴۳.

۷۸. رجال کشی: ۵۷۹ در نامه امام به اسحاق بن اسماعیل نیشابوری: «فاذا وردت بغداد فاقراءه علی الدهقان وکیلنا و ثقتنا و الذی یقبض من موالینا» (نیز نگاه کنید به همین مأخذ: ۵۳۶ و ۵۴۳).

۷۹. همان منبع: ۵۷۳.

۸۰. کافی: ۱: ۵۱۱.

۸۱. برای شواهد رجوع کنید به کافی: ۱: ۵۰۶-۵۱۰ / ارشاد مفید: ۱: ۳۴۱-۳۴۲ / الخرائج والجرائح: ۱:

۴۲۶-۴۲۷ و ۴۳۴-۴۳۶ / مناقب ابن شهر آشوب: ۴: ۴۳۱-۴۳۲ / کشف الغمه: ۳: ۲۰۲-۲۰۴. برای

حمایت اخلاقی فوق العاده امام از اعضاء خاندان پیامبر نگاه کنید به تاریخ قم: ۲۱۱-۲۱۲.

نمونه‌هایی از آن در منابع هست^{۸۲}. زبانی که امام در جواب ایرادگیرندگان به کار می‌بردند به صورت محسوس تند بود. در پاسخ یکی از کسانی که به ایشان به خاطر چاک کردن گریبان در مراسم تشییع حضرت هادی (ع) اعتراض کرده بود امام او را **احمق** خوانده و خاطر نشان فرمودند که او کافر و دیوانه از دنیا خواهد رفت^{۸۳}. همچنین برای آماده کردن جامعه شیعه برای آینده‌ای که دو سه سال دیگر در پیش داشت روش ایشان در پاسخ به سؤالات فقهی هم با شیوه ائمه سلف اختلاف محسوس داشت و به طور روشن در راه خود کفا کردن جامعه شیعه در آینده نزدیک و آشنا ساختن آن با روش استدلال و اجتهاد بود، چه در نمونه‌های بسیار کمی که از موارد جواب‌های فقهی آن حضرت در دست است مکرر دیده می‌شود که ایشان از جواب دقیق نسبت به مورد طفره رفته و به بیان کبرای کلی حکم فقهی پرداخته‌اند با آن که گاهی آن کبری به ظاهر کارساز نیست^{۸۴}، یا ارجاع به مفهومی داده‌اند که حدود آن روشن نیست^{۸۵}، یا نیمی از سؤال را جواب فرموده و نیم دیگر را بی پاسخ رها نموده‌اند^{۸۶}. از نظر شکلی نیز جوابات ایشان بسیاری اوقات به عبارت «ان شاء الله» ختم می‌شد که بیشتر به آن پاسخ‌ها صورت

۸۲. مثلاً در مورد وصایای مالی شیعیان نسبت به امام که گاه کلیه مایملک خود را برای امام می‌گذارند ائمه پیشین مازاد بر ثلث را به ورثه باز می‌گرداندند (نگاه کنید به تهذیب شیخ ۹: ۱۸۹ و ۱۹۸ و ۲۴۲ و استبصار ۴: ۱۲۴ و ۱۲۵ - ۱۲۶ و ۱۲۹ برای روش امام جواد، و کافی ۷: ۶۰ برای روش امام هادی). اما حضرت عسکری بنابر یک روایت که در تهذیب ۹: ۱۹۵ و استبصار ۴: ۱۲۳ آمده است چنین فرمودند. شیخ در نقل آن واقعه گفته است که این مورد نظائری هم در زمان امام جواد و امام هادی داشته، ولی در مواردی که ذکر می‌کند خود مورث یا وصی او رضایت ورثه را نسبت به وصیت تحصیل کرده‌اند. او باز می‌گوید که شاید این از مختصات وصیت نسبت به امام باشد که مشمول مقررات در مورد مازاد بر ثلث نیست پس در مواردی که به شهادت روایات، ائمه متقدم مازاد بر ثلث را به ورثه باز گردانده‌اند این لطف و عنایت و فضل و احسان ایشان بوده است نه یک تکلیف شرعی (تهذیب ۹: ۱۹۶).

۸۳. رجال کشی: ۵۷۲ - ۵۷۳. نیز صفحه ۵۴۱ برای نمونه‌ای دیگر.

۸۴. نمونه‌ها در کافی ۷: ۴۵ و ۴۶ / من لایحضره الفقیه ۴: ۲۰۸ و ۲۰۹ / تهذیب ۹: ۱۳۲.

۸۵. نمونه‌ها در کافی ۵: ۲۹۳ و ۷: ۱۵۰ / من لایحضره الفقیه ۱: ۱۴۱ و ۴: ۲۶۹.

۸۶. نمونه‌ها در کافی ۳: ۳۹۹ و ۶: ۳۵ / من لایحضره الفقیه ۳: ۴۸۸ / تهذیب ۱: ۴۵۴.

فتوای داد^{۸۷}. شاید این شیوه باعث شده که یکی از شیعیان آن حضرت در بیان مسأله خود درخواستی چنین نامعمول از امام می‌کند: «فرأيك - ادام الله عزك - فی مسألة الفقهاء قبلك عن هذا وتعريفنا ذلك لنعمل ان شاء الله»^{۸۸}. همچنین نقل شده که جامعه شیعیان از امام درخواست کردند که ایشان کتابی در احکام شرعی بدانان مرحمت فرمایند که در عمل بدان رجوع کنند. کتابی از ناحیه مقدسه در پاسخ آن درخواست ارسال شد^{۸۹} که بعداً معلوم شد نسخه‌ای از کتاب **یوم و لیلہ** یا **کتاب التادیب** اثر ابو جعفر احمد بن عبدالله بن مهران معروف به ابن خانبه^{۹۰} از محدثان پیش از آن دوره است^{۹۱}. این به روشنی بهترین راه برای توجه دادن و دلالت شیعیان به موارث علمی گذشتگان خود بود که در آینده‌ای نزدیک چاره‌ای جز رجوع به آن نداشتند. انسان وقتی به تاریخ امامت از آغاز دوره حضرت عسکری (ع) تا پایان دوره غیبت صغری از دور نظر می‌افکند به خوبی می‌بیند که چگونه این دوره به صورت یک مرحله آماده‌سازی و انتقالی برای تغییرات بعدی بوده است. دوره‌ای که طی آن جامعه شیعه آماده و پرورش

۸۷. نمونه‌ها در کافی ۴: ۱۲۴، ۵: ۱۱۸ و ۲۳۹ و ۲۹۳ و ۳۰۷ و ۶: ۳۱۰، ۳۵: ۷، ۳۷ و ۴۵-۴۷ و ۱۵۰ و ۴۰۲/ من لا یحضره الفقیه ۱: ۱۱۴، ۲: ۱۵۳ و ۳: ۴۴۴ و ۶۷: ۱۷۳ و ۲۴۲-۲۴۳ و ۲۹۶ و ۳۰۴ و ۴۸۸ و ۴۰۸-۴۰۹ و ۲۰۹ و ۲۲۷ و ۲۶۹/ تهذیب ۱: ۴۳۱، ۴: ۱۳۹، ۶: ۱۹۲ و ۱۹۶ و ۷: ۳۵ و ۷۵ و ۹۰ و ۱۳۸ و ۱۵۰-۱۵۱ و ۲۷۷، ۹: ۱۲۹ و ۱۳۲ و ۱۶۱ و ۱۸۵ و ۲۱۴-۲۱۵ و ۳۱۷/ استبصار ۱: ۱۹۵ و ۳۸۳، ۲: ۱۰۸، ۴: ۱۰۰ و ۱۱۳ و ۱۱۸ و ۱۶۷. همچنین مراجعه کنید به نامه‌ای که ایشان به اهالی قم نوشته و در آن با فرموده یکی از ائمه سلف استدلال کرده‌اند: «لقول العالم سلام الله علیه» (مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۴۲۵).

۸۸. تهذیب ۹: ۱۶۱-۱۶۲/ استبصار ۴: ۱۱۳.

۸۹. این گویا همان رساله مقنعه باشد که امام در سال ۲۵۵ برای شیعیان صادر فرمودند. وصفی که در مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۴۲۴ از این رساله شده نشان می‌دهد که آن به صورت مجموعه روایاتی بوده که آن حضرت از پدر بزرگوار خود روایت فرموده‌اند. مقایسه کنید با مطلبی که در رجال نجاشی: ۱۶۶ ذیل شرح حال رجاء بن یحیی بن سامان عبرتانی کاتب، یکی روات حضرت هادی (ع)، آمده که وی رساله‌ای با نام «المقنعة فی ابواب الشریعة» به حسب ظاهر از بیانات امام هادی گرد آورده بود.

۹۰. شرح حال و آثار او در رجال کشی: ۵۶۶/ رجال نجاشی: ۹۱/ فهرست شیخ: ۲۶.

۹۱. رجال نجاشی: ۳۴۶.

داده می‌شد تا مشکلات و مسائل عقیدتی و فقهی خود را بدون نیاز به مراجعه به امام حاضر حل کند. این کار از راه آشنا ساختن آنان با منابع معتبر علمی که گذشتگان به یادگار گذارده بودند به خوبی انجام‌پذیر شد.



مسأله مهم دیگری که بر مشکلات این دوره شیعیان افزوده و در آینده در تشدید تنش‌هایی که پس از رحلت امام عسکری (ع) در جامعه تشیع پدیدار شد نقش اساسی داشت موضوع دعوی امامت برادر ناتنی آن حضرت، جعفر بود که در میان شیعیان بعداً به «جعفر کذاب» موسوم شد. اساس این گرفتاری که از کارکرد نهاد وکالت مالی در دستگاه امامت سرچشمه می‌گرفت از سال‌های پایانی دوره امامت حضرت هادی (ع)، اندکی پیش از سال ۲۴۸^{۹۲}، آغاز شد که یکی از دستیاران اصلی امام در سامراء، فارس بن حاتم بن ماهویه قزوینی^{۹۳}، در مشاجره‌ای با دستیار دیگر امام، علی بن جعفر هُمّانی سابق الذکر، درگیر شد. کار این درگیری سرانجام بالا گرفت و به دشنام‌گوئی و دشمنی سخت انجامید^{۹۴} که به نوبه خود موجب ایجاد تنش‌ها و دلسردی و ناراحتی در جامعه شیعه شد که دو تن از دستیاران نزدیک امام خود را چنین در تخاصم و عداوت با یکدیگر می‌یافتند^{۹۵}. برخی از شیعیان به این خاطر از پرداخت وجوه شرعی مقرر به

۹۲. رجال کشی: ۵۲۷.

۹۳. گفته شده است که این شخص گرایش‌های باطنی داشته (رجال کشی: ۵۲۲) و عنوان کتاب او: کتاب عدد الانمة من حساب الجمل (رجال نجاشی: ۳۱۰) این معنی را تأیید می‌کند. سه تن از برادران او نیز جزء اصحاب ائمه بودند: طاهر که او هم بعداً از راه راست منحرف شد (نجاشی: ۲۰۸/ ابن الفضّالی ۳: ۲۲۸/ فهرست شیخ: ۸۶/ رجال او: ۳۷۹ و ۴۷۷)، سعید (رجال شیخ: ۳۷۷) و احمد (کشی: ۵-۴). درباره نزدیکی فارس با حضرت هادی همچنین نگاه کنید به هدایه خصیبی: ۳۱۷ و ۳۱۸.

۹۴. رجال کشی: ۵۲۳ و ۵۲۷.

۹۵. همان منبع: ۵۲۷ و ۵۲۸.

پیشگاه امامت موقتاً خودداری کردند.^{۹۶} علاوه بر این، وکلاء مناطق مختلف که تاکنون مبالغ جمع شده را از راه یکی از آن دو تن به محضر امام ارسال می‌داشتند اکنون نمی‌دانستند چه کنند.^{۹۷} امام در این مسأله جانب علی بن جعفر هُمّانی را گرفته و از وکلاء خود در مناطق مختلف خواستند که برای ارتباطات خود با ایشان و ارسال وجوهات از کانال فارس بن حاتم استفاده نکنند. مع‌ذلک در همان دستورالعمل با روشن‌بینی آشکار به وکلاء خود دستور دادند که این دستور ایشان را محرمانه نگاه داشته و از تحریک فارس خودداری کنند.^{۹۸} راز این دستور امام آن بود که فارس مردی متنقد، و کانال ارتباطی اصلی میان امام و شیعیان مناطق جبال (بخش مرکزی و غربی ایران) بود که وجوهات خود را معمولاً از راه او برای امام می‌فرستادند.^{۹۹} اما فارس علی‌رغم دستور امام همچنان به دریافت وجوهات از آن مناطق ادامه می‌داد. تنها فرقی که پیدا شده بود این بود که دیگر آنها را خدمت امام نمی‌فرستاد.^{۱۰۰} اندکی بعد امام تصمیم گرفتند که دستور خود را رسماً به اطلاع پیروان خویش برسانند و از وکلاء خود بخواهند که صریحاً به شیعیان اعلام کنند که فارس وکیل ایشان نیست و کسی نباید وجوهات مربوط به امام را در اختیار او قرار دهد.^{۱۰۱} سپس امام با صدور دو مکتوب^{۱۰۲} که یکی از آن دو تاریخ سه شنبه ۹ ربیع‌الاول سال ۲۵۰ دارد^{۱۰۳} فارس را لعن و طرد

۹۶. ایضاً: ۵۲۷.

۹۷. نگاه کنید به نامهٔ مؤرخ ۲۴۸ وکیل همدان به امام در رجال کشی: ۵۲۳ و ۵۲۷، و نامهٔ وکیل بغداد (کشی: ۵۴۳ و ۵۷۹) به ایشان در همان منبع: ۵۲۸.

۹۸. کشی: ۵۲۲ و ۵۲۸.

۹۹. همان منبع: ۵۲۶.

۱۰۰. همان جا: ۵۲۵.

۱۰۱. ایضاً: ۵۲۵ و ۵۲۶.

۱۰۲. ایضاً: ۵۲۵-۵۲۶ / غیبت شیخ: ۲۱۳-۲۱۴.

۱۰۳. این نامه خطاب به علی بن عمر [کذا در طبع مورد استفادهٔ ما] قزوینی نوشته شده (غیبت شیخ: ۲۱۳) که ظاهراً همان علی بن عمرو قزوینی عطار است که کشی: ۵۲۶ ماجرای آمدن او از قزوین به سامراء را نقل می‌کند. او مبلغی وجوهات شرعی به همراه آورده و به رسم قدیم بر فارس بن حاتم وارد

فرمودند. از این به بعد فارس علناً شروع به مبارزه علیه امام کرد. منابع موجود چیزی از جزئیات عملیات و اقدامات او به دست نمی‌دهند جز آن که او به فسادانگیزی پرداخته و شیعیان را به بدعت فرا می‌خوانده و می‌کوشیده است آنان را به تجمع خود درآورد.^{۱۰۴} در پیامی که امام خود به یکی از پیروان خویش که آن هنگام از مناطق مرکزی ایران^{۱۰۵} به سامراء آمده بود فرستاده‌اند ذکر فرموده‌اند که فارس «سخنی پلید» گفته بود.^{۱۰۶} شدت حساسیت و اهمیت مسأله از تصمیم بعدی امام دانسته می‌شود که دستور فرمودند این شخص به قتل رسانیده شود. چنین دستوری از ناحیه ائمه طاهرين فقط در موارد بسیار استثنائی مسبوق به سابقه بود.^{۱۰۷} دستور آن حضرت به وسیله یکی از شیعیان مخلص و فداکار انجام شد و فارس به قتل رسید.^{۱۰۸}

شده بود. به محض وصول خبر به ناحیه مقدسه، فرستاده‌ای حامل پیام از جانب عثمان بن سعید عمری گسیل شد که به آن مرد اطلاع دهد که فارس از طرف امام طرد شده و وجوهات مربوط باید به عثمان بن سعید تحویل داده شود. مرد قزوینی از دستور اطاعت نمود و امام سپس لعن فارس را آشکار فرمودند. آن پیام ظاهراً همین سندی است که در غیبت شیخ: ۲۱۳ ضبط شده است. [پس از این، در خصال صدوق: ۳۲۳ برخوردیم که در نقل روایتی از یکی از نوادگان این شخص: ابو علی حسن بن علی بن محمد بن علی بن عمرو العطار که او را در بلخ دیده و از وی مکرراً روایت می‌کند (ببینید توحید او ۲۸ / خصال: ۱۹۵، ۱۸۷، ۳۲۳، ۳۴۵، ۳۹۲) می‌گوید: «و کان جدّه علی بن عمرو صاحب علی بن محمد العسکری (ع) و هو الذی خرج علی یده لعن فارس بن حاتم بن ماهویه»].

۱۰۴. رجال کشی: ۵۲۴.

۱۰۵. همان منبع: ۵۵۷.

۱۰۶. ایضاً: ۵۲۷.

۱۰۷. تنها موردی که تا کنون برخورد کرده‌ام دستور امام جواد (ع) است به ترور دو تن شیاد که خود را از وابستگی به آن حضرت معرفی می‌کردند و با این حيله و تمهید گروهی را دور خود جمع نموده و به حسب ظاهر به اختلاس اموال مربوط به امام می‌پرداختند (رجال کشی: ۵۲۹). پیش از اینها حضرت موسی بن جعفر (ع) از اقدام یکی از هواداران خود که می‌خواست شخصی را که به ایشان جسارت کرده بود به قتل برساند جلوگیری فرموده بود (مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۲۸۷). روشن است که اختلاف شکلی دستور ائمه در این گونه موارد به خاطر مقتضیات هر مورد و هر عصر است.

۱۰۸. کشی: ۵۲۴. قاتل فارس تا زمان فوت خود که اندکی پس از رحلت امام عسکری (ع) روی داد از حضرت

فارس بن حاتم در آن ایام ظاهراً به حساب آن که جناب سید محمد فرزند حضرت هادی (ع) پس از آن حضرت عهده‌دار مقام امامت خواهد بود خود را به ایشان نزدیک ساخته و جزء وابستگان و ملازمان آن جناب نموده بود^{۱۰۹}. پس از رحلت حضرت هادی (ع) طرفداران فارس^{۱۱۰} این فکر را مطرح کردند که جناب سید محمد که به زعم آنان قبلاً توسط پدر به جانشینی ایشان انتخاب شده بود برادر کوچک خود جعفر را به جانشینی برگزیده، و بنابراین اکنون امام واقعی جعفر است نه امام عسکری^{۱۱۱}. آنان ادّعاء می‌کردند که جناب سید محمد در زمان نصب به جانشینی، و دايع امامت را از پدر دریافت داشته بود و سپس در بستر وفات، آن را به خدمتکار خود نفیس سپرده بود که به برادرش جعفر برساند^{۱۱۲}. البته کسانی هم بودند که ادّعاء می‌کردند امام هادی (ع) خود، جعفر و نه امام عسکری (ع) را به جانشینی برگزیده است^{۱۱۳}. باید توجه داشت که در مسأله فارس بن حاتم، جعفر بر خلاف پدر و برادر از فارس جانبداری می‌کرد^{۱۱۴} و این امر بدون تردید در گرایش طرفداران فارس به او نقش اساسی داشته است.

جعفر به این ترتیب گروهی کوچک، عمدتاً از طرفداران فارس بن حاتم، در روزگار امامت حضرت عسکری (ع) دور خود جمع کرده بود^{۱۱۵}. این گروه هر چند کوچک

عسکری مستمری دریافت می‌کرد (کافی ۱: ۵۲۴).

۱۰۹. هدایه خصبی: ۳۸۵. همچنین مغنی عبدالجبار ۲۰ (بخش دوم): ۱۸۲ به نقل از نویختی.

۱۱۰. نقض کتاب الاشهاد، بند ۲۷.

۱۱۱. فرق الشیعه: ۹۵ / کتاب الزینه: ۲۹۱ / هدایه خصبی: ۳۸۴ - ۳۸۵ و ۳۸۸ / مغنی عبدالجبار ۲۰ (بخش دوم): ۱۸۲ / ملل شهرستانی ۱/ ۱۹۹.

۱۱۲. فرق الشیعه: ۱۱۴ - ۱۱۵ / المقالات والفرق: ۱۱۲ - ۱۱۴.

۱۱۳. فرق الشیعه: ۱۰۴ - ۱۰۵ و ۱۰۸ - ۱۰۹ (با چندین خطا در این مورد دوم) / المقالات والفرق: ۱۰۱ و

۱۱۰ - ۱۱۱. همچنین نگاه کنید به هدایه خصبی: ۳۲۰ که مدّعی است اختلاف نظر بر سر این که

جانشین امام هادی کدام یک از دو برادر خواهند بود از زمان حیات آن امام وجود داشته است.

۱۱۴. النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار فی الغیبه، بند ۱۰.

۱۱۵. هدایه خصبی: ۳۸۸. همچنین نگاه کنید به مقالات الاسلامیین: ۱۱۶ / مجالس مفید ۲: ۹۷ / ملل شهرستانی ۱: ۱۹۹.

بودند اما بسیار فعال و پر سر و صدا، و در مخالفت خود با امام عسکری (ع) و شیعیان آن حضرت بی ادب و بی پروا بودند^{۱۱۶}. آنان در مورد علم حضرت عسکری (ع) بر احکام شریعت سخنان نادرست می گفتند و هواداران آن امام را بی شرمانه «حماریه» لقب می دادند^{۱۱۷}. برخی تا آنجا پیش رفتند که امام معصوم و هواداران آن حضرت را کافر می خواندند^{۱۱۸}. رهبر این گروه نابکار، خواهر فارس بن حاتم بود که هرگز در طول امامت حضرت عسکری (ع) به آن حضرت ایمان نیاورد و پس از رحلت ایشان از پشتیبانان و هواداران اصلی و فعال جعفر و مبلغان امامت او بود^{۱۱۹}. جعفر نیز در عوض فارس بن حاتم را به عنوان مردی پارسا و صاحب فضیلت می ستود و بدین ترتیب آشکارا روش پدر و برادر خود را در مورد وی تخطئه می کرد^{۱۲۰}. این مقدمات موجب پیدایش دشمنی شدید میان جعفر و شیعیان حضرت عسکری (ع) گردید. آنان او را به فساد اخلاقی و ارتکاب آشکار محرماتی مانند شرب خمر متهم می کردند^{۱۲۱}. بعدها

۱۱۶. فرق الشیعه: ۱۱۵ / المقالات والفرق: ۱۱۳ / کتاب الزینه: ۲۹۱.

۱۱۷. کتاب الزینه: ۲۹۱ و ۲۹۲ / ملل شهرستانی ۱: ۲۰۰. در نقل دستورالمنجمین: ۳۴۵ پ که براساس کتاب الزینه است در این مورد گویا اشتباهی روی داده چه می گوید «حماریه» از جعفر پشتیبانی می کردند. اما کتاب الزینه دارد که شیعیان، طرفداران جعفر را «طاحنیه» می خواندند. وجه آن را بعداً خواهیم دید.

۱۱۸. فرق الشیعه: ۱۱۵ / المقالات والفرق: ۱۱۳.

۱۱۹. فرق الشیعه: ۱۰۸ / کتاب الزینه: ۲۹۱. شهرستانی ۱: ۱۹۹ به خطا نام خود فارس را ذکر می کند که شاید غلط نسخه باشد.

۱۲۰. التقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار فی الغیبه، بند ۱۰.

۱۲۱. فرق الشیعه: ۱۱۰-۱۱۱ / المقالات والفرق: ۱۰۹ / مقالات الاسلامیین ۲: ۱۱۴ / کافی ۱: ۵۰۴ و ۵۰۹ / هدایه خصیصی: ۲۴۹ و ۳۸۲ / کمال الدین: ۴۲ و ۴۷۵ و ۴۷۷ / مجالس مفید ۲: ۱۰۳ / غیبت شیخ: ۵۷ و ۱۳۳ و ۱۳۷ و ۱۷۵ / الثاقب فی المناقب: ۶۰۹. برخی منابع حتی می گویند که جعفر در میان مردم به خاطر شهرت علاقه به شراب به «زق الخمر» ملقب بوده است (هدایه خصیصی: ۲۴۸ / المجدی: ۱۳۱ / تاج الموالید: ۵۶ / مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۲۷۳ / زهرة المقول: ۶۱ و ۶۵). همچنین می گویند که او به خدمتگزاران خود دستور داده بود همیشه حتی روز روشن جلوی او به نشانه شخصیت فانوس بکشند (المجدی: ۱۳۱ / زهرة المقول: ۶۱ و ۶۵). لقب مشهور او میان شیعه جعفر کذاب است اما اتباع و

دربارهٔ او گفتند که حتی برای تعلیم شعبده‌بازی چهل روز نماز خود را ترک کرده بود^{۱۲۲}. برای یک تاریخ‌نگار اندکی دشوار است باور کند که مردم شخصی را که آشکارا مرتکب فسق و فجور شود به امامت بپذیرند به خصوص آن که بعدها دانشمندانی بزرگ و پارسا مانند علی بن حسن بن فضال، رئیس فقهاء شیعه در کوفه، نیز به شرحی که خواهیم دید به جمع معتقدان او پیوستند. با این وجود چنین به نظر می‌رسد که آن گزارشها یکسره نادرست نیست و به خصوص در مورد ایام نوجوانی جعفر اساسی درست داشته است. حتی برخی از طرفداران او در دفاع از وی گفته‌اند که او «از مقتضیات نوجوانی دست کشیده و کارهای نادرست را ترک کرده بود»^{۱۲۳}.

از این پس حضرت عسکری (ع) تا پایان عمر با جعفر به کلی متارکه فرموده و دیگر هرگز با او سخن نگفتند^{۱۲۴}، اما جعفر تا پایان عمر ایشان همچنان به فتنه‌انگیزی و شرارت ادامه می‌داد^{۱۲۵}. دشمنی و نفرت متقابل میان اتباع حضرت عسکری (ع) و جعفر و اتهامات متبادله به اوج خود رسید و به برخوردهای خشونت‌آمیز انجامید.

فرزندان او، او را با لقب زکی (برای مثال بلوغ المرام: ۵۱) و مهدی (تفسیر سید احمد حسام الدین ۱: ۲۰) می‌شناخته‌اند و نوادگان دوازده امامی او در هند از وی با لقب قَوَاب یاد می‌کرده‌اند (طبقات اعلام الشيعة، قرن سیزدهم: ۵۱۹/۲ / اعیان الشيعة ۶: ۴۲۵ / مکارم الآثار ۳: ۹۸۷ / اعلام زرکلی ۲: ۳۴۰ و جز اینها) ظاهراً به استناد توقیع منقول در کمال الدین: ۴۸۴ و غیبت شیخ: ۱۷۶ که در آن آمده است: «و اما سبیل عمی جعفر و ولده فسیبیل اخوة یوسف»، ولی معلوم نیست که این عبارت در صدد تشبیه آنان به برادران یوسف من جمیع الجهات باشد بلکه ظاهراً فقط در صدد توجه دادن به این نکته است که گمراهی و ضلالت در فرزندان انبیاء و اولیاء مسبوق به سابقه است و چیز تازه‌ای نیست.

۱۲۲. غیبت شیخ: ۱۷۵.

۱۲۳. المجدی: ۱۳۶ به نقل از استاد خود شیخ الشرف عبیدلی (متوفی ۴۳۵ - ۴۳۷) که رساله‌ای در طرفداری از جعفر با نام «الرضویة فی نصره جعفر بن علی» نوشته بود.

۱۲۴. فرق الشيعة: ۱۰۷ / النقص علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشّار، بند ۵. مؤلف المجدی فی الانساب: ۱۳۲ می‌گوید که حتی از زمان کودکی، حضرت عسکری (ع) خوش نداشتند با جعفر باشند در حالی که به مصاحبت با جناب سید محمد علاقمند بودند.

۱۲۵. فرق الشيعة: ۱۰۷. همچنین نگاه کنید به هدایه خصبی: ۳۸۲.

نفیس خادم که اتباع جعفر آداء می‌کردند واسطه ایصال و دایع امامت به جعفر بوده است در حوضی افکنده و غرق شد^{۱۲۶}. دو نفر از اتباع جعفر در سامراء که آشکارا از وی حمایت و مردم را به سوی او دلالت می‌کردند به دستور حضرت عسکری (ع) مورد تعقیب شیعیان متعهد قرار گرفته و ناچار از سامراء به کوفه گریختند و تارحلت آن حضرت جرأت بازگشت به سامراء نداشتند^{۱۲۷}. با توجه به این مسائل بود که چنان که از سؤالات مردم از حضرت عسکری (ع) برمی‌آید شیعیان از همیشه نگران تر بودند که اگر حضرت بدون فرزندی وفات کنند تکلیف امامت چه خواهد شد چون امام، برادری جز جعفر نداشتند^{۱۲۸}. تازه اگر برادر دیگری هم بود انتقال امامت از برادر به برادر جز در

۱۲۶. فرق الشیعه: ۱۱۵ / المقالات والفرق: ۱۱۴.

۱۲۷. هدایه خصیبی: ۳۸۵.

۱۲۸. تاریخ یعقوبی ۲: ۵۰۳ / تاریخ الاثمه ابن ابی الثلج: ۱۱۱ / المجدی: ۱۳۰. همچنین نگاه کنید به النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار، بند ۴-۵. البته باید گفت که برخی منابع (مانند دلائل الامامه: ۲۱۷ / هدایه خصیبی: ۳۱۳ / تاریخ قم: ۲۰۳ / ارشاد مفید: ۳۳۴ / اعلام الوری: ۳۶۶ / تاج الموالید: ۵۶ / مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۴۰۲) از برادر دیگری به نام حسین نام برده‌اند و برخی گفته‌اند که این برادر هم در زمان حضرت هادی (ع) در سامراء درگذشته بود (الشجرة المبارکة: ۷۸). بعضی از مؤلفان هم گفته‌اند که صدای حضرت ولّی عصر (ارواحنا فداه) بسیار شبیه صدای این عموی خود بوده است. استناد این مؤلفان به روایت شیخ در امالی ۱: ۲۹۴ است که در آن بنابه فهم آنان، یکی از شیعیان صدای حضرت ولّی عصر را شنیده و آن را به صدای حسین فرزند امام هادی (ع) تشبیه نموده است (برای یک مثال نگاه کنید به رساله «تواریخ النبی والّآل» شیخ محمدتقی تستری: ۶۶). این استناد بسیار نادرست است. شخصی که در آن روایت از وی نام برده شده: حسین بن علی بن جعفر، ابن الرضا، به طور آشکار نبیره امام هادی از طریق فرزندشان جعفر است. نام ابن الرضا برای تمام نوادگان حضرت رضا (ع) تا مدتها علم غالب بود. آن فرد شیعی که آداء کرده که امام دوازدهم را دیده و صدای ایشان را توصیف کرده است: ابوالطیب احمد بن محمد بن بوطیر نواده یک خدمتکار حضرت هادی (ع) است (امالی شیخ ۱: ۳۰۵-۳۰۶) و به حسب قاعده هم باید معاصر آن نبیره امام هادی می‌بوده است نه معاصر فرزند ایشان. پس اصل وجود فرزندی به نام حسین برای حضرت هادی (ع) مبنای نقلی درستی ندارد. در هر صورت در لحظه رحلت حضرت هادی، امام عسکری و جعفر تنها فرزندان ذکور آن بزرگوار بوده‌اند (النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار، بند ۴-۵. نیز ارشاد مفید: ۳۵۱).

مورد امام حسن و امام حسین (ع) - براساس روایاتی که عمدتاً علیه عقیده فطحیه به صحت امامت عبدالله بن جعفر و عدم تنافی آن با امامت حضرت کاظم (ع) وارد شده بود.^{۱۲۹} امکان نداشت و مجملأً مبانی اعتقادی شیعه امامیه بالکل در هم فرو می ریخت. در چنین زمینه ای بود که خداوند وجود مقدس حضرت ولّی عصر (ارواحنا فداه) را به جهان و جهانیان و بالاخص جامعه تشیع کرامت فرمود و تکلیف مسأله امامت که نزد خداوند روشن بود از نظر ظاهری نیز به سیر مقدر و طبیعی خود ادامه داد. حقاً که مولودی در اسلام مبارک تر از این مولود پا به جهان ننهاده بود.

بشارت تولّد این مولود مبارک را به دلائلی که خداوند بر آن آگاه تر است به شدّت از عامّة مردم پنهان نگاه داشتند و جز چند تن از خواصّ حضرت عسکری (ع) و ارحام نزدیک، کسی را بر آن آگاه نساختند. این چنین بود که در هنگام رحلت آن امام همام جز همان افراد زبده و منتخب که محرم این سرّ الهی بودند کسی از وجود فرزندی برای حضرت عسکری خبر نداشت.^{۱۳۰} اما بلافاصله پس از رحلت آن امام، خواصّ اصحاب ایشان^{۱۳۱} به ریاست جناب عثمان بن سعید عمری به جامعه شیعیان اعلام داشتند که

۱۲۹. «لا تجتمع الامامة فی الاخوان بعد الحسن والحسين» یا «ابی الله ان تكون الامامة فی الاخوان بعد الحسن والحسين» و تعبیرات مشابه این (فرق الشیعه: ۸۰/ المقالات والفرق: ۱۰۲ و ۱۰۳/ التنبيه ابوسهل نوبختی: ۹۲/ الامامة والتبصرة: ۱۷۹ و ۱۸۸-۱۸۹ و ۱۹۱/ کافی: ۱/ ۲۸۵-۲۸۶/ کمال الدین: ۴۱۴-۴۱۷ و ۴۲۶/ غیبت شیخ: ۱۳۶ و ۱۷۶). برخی از هواداران جعفر که راهی برای ردّ این روایت نداشتند می گفتند که در مورد او بداء شده (المقالات والفرق: ۱۱۰) چنان که خود وی (کافی: ۱: ۳۹۱). نیز نگاه کنید به کمال الدین: ۴۸۸) و برخی دیگر از منتسبین به تشیع در آن عصر (المقالات والفرق: ۱۰۸) از همین مفهوم بداء در استدالات خود برای منظورهای دیگر هم استفاده می کردند.

۱۳۰. فرق الشیعه: ۱۰۵/ المقالات والفرق: ۱۰۲/ شرح الاخبار: ۳/ ۳۱۲/ ارشاد مفید: ۳۴۵/ اعلام الوری: ۳۸۰/ مناقب ابن شهر آشوب: ۴/ ۴۲۲ و منابع بسیار دیگر (نیز ببینید کمال الدین: ۳۸۴ و نظائر آن).

۱۳۱. اینان عبارت بودند از جناب عثمان بن سعید عمری و فرزندان او محمّد بن عثمان، ابوهاشم داود بن قاسم

امام فرزندی از خود به جای نهاده‌اند که جانشین ایشان و اکنون متصدی مقام رفیع امامت است^{۱۳۲}. به گفته عثمان بن سعید، دلیل اختفاء آن بزرگوار آن بود که در صورت پدیدار شدن به دست عمال حکومت به شهادت می‌رسید^{۱۳۳}. تردیدی نیست که جامعه شیعه در آن ادوار گرچه از فشارهای شدید دوره متوکل نجات یافته و اکنون رجال شیعه اندک اندک در مناصب حساس دولتی جا می‌گرفتند اما هنوز تضییقات فراوان بود و جوی نامطلوب علیه شیعیان وجود داشت^{۱۳۴}. به دلیل وجود حالت تقیّه در آن سال‌ها، اطلاعات تفصیلی مربوط به آن حضرت تا سال‌ها از عامّه مردم مخفی نگاه داشته شد تا آنجا که حتی در مورد تاریخ ولادت مبارک ایشان اختلاف نظر فراوان به وجود آمد^{۱۳۵}. مادر بزرگ ایشان، مادر حضرت عسکری (ع) (حَدِیث که با نام جدّه و

جعفری که مسن‌ترین کس در زمان خود در میان آل ابی‌طالب بود (مروج الذهب ۵: ۶۲) و چند تن دیگر. مراجعه کنید به تقریب المعارف ابوالصلاح حلبی: ۱۸۵-۱۸۶. همچنین برای نقش آنان در دوره حیات حضرت عسکری (ع) به غیبت شیخ: ۷۶.

۱۳۲. کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی: ۹۲-۹۳ / تقریب المعارف: ۱۸۵. ابوالصلاح در اینجا می‌گوید که بنابراین، تولّد حضرت ولّی عصر و نصّ و وصیت امام قبل به جانشینی ایشان که از نظر شیعه ملاک امامت امام بعدی است از راه شهادت این گروه از عدول و خواصّ حضرت عسکری (ع) ثابت شده است. بنابراین نصّ آنان جایگزین نصّ خود امام است و همین نصّ است که سپس به تواتر رسیده است. ۱۳۳. غیبت شیخ: ۱۹۹. ولی در شرح الاخبار قاضی نعمان ۳: ۳۱۴ دارد که شیعیانی که به وجود و امامت فرزند حضرت عسکری (ع) قائل بوده‌اند می‌گفته‌اند: «هو مستور خائف من جعفر و غیره من اعدائه». فی الواقع آن چه از روایات و نقول تاریخی این دوره بر می‌آید کلیّه تحریکاتی که پس از وفات امام عسکری (ع) علیه بیت جلیل و اصحاب ایشان شد و منتهی به تفتیش خانه و تحت نظر قرار دادن کنیز آن حضرت گردید ناشی از جعفر و برای تحقیق صحت و فساد دعوی ارث او بوده، هرچند که شیعیان بعداً آن همه را به حساب حکومت گذارده و آن اعمال را نشان سوء قصد دستگاه خلافت علیه جان امام معصوم دانستند.

۱۳۴. نگاه کنید به المقالات والفرق: ۱۰۵ / کافی ۱: ۵۰۴ / کمال الدّین: ۴۴. ۱۳۵. اختلافات در تاریخ تولّد ایشان چنین است: اوّل رمضان ۲۵۴ (کمال الدّین: ۴۷۳ و ۴۷۴)، ۱۵ شعبان ۲۵۴ (مسارّ الشیعه: ۶۱)، ۸ شعبان ۲۵۵ (تاریخ قم: ۲۰۴ / دستور المنجمین: ۳۴۵ پ)، ۱۵ شعبان ۲۵۵ (کافی ۱: ۵۱۴ / کمال الدّین: ۴۳۰. همچنین غیبت شیخ: ۱۴۱ براساس روایتی از حکیمه دختر

ام‌الحسن شناخته می‌شد) حتی اظهار می‌فرمود که ایشان در زمان رحلت آن حضرت هنوز چشم به جهان نگشوده و در بطن مادر بوده‌اند^{۱۳۶} و برخی از شیعیان نیز همین شهادت را پیروی نمودند^{۱۳۷}. اما آن شهادت برای این منظور نبود و ماجرائی دیگر داشت.

در وصیت‌نامه‌ای که از حضرت عسکری (ع) به جای مانده بود ایشان تنها از مادر خود نام برده بودند^{۱۳۸} و به همین جهت در یک دو سال اول برخی شیعیان معتقد

امام جواد، ولی همان روایت در کمال الدین: ۴۲۴ بدون آن تاریخ و در هدایه خصبی: ۳۵۵ با تاریخ مغایری آمده است. نیز نگاه کنید به کتاب الکامل فی اسرار النجوم موسی بن حسن بن نوبخت: ۴۱ که در احکام نجومی قرآن ششم - که از سال ۲۵۳ آغاز شده بود - دارد: «وفی السنة الثالثة من هذا القرآن [یعنی سال ۲۵۵] مولود یولد یعظم شأنه و یعظم مقداره و یرتفع له الصیت والذکر ویکون ظهوره فی القرآن السابع...»، ۸ شعبان ۲۵۶ (کمال الدین: ۴۳۲ / غیبت شیخ: ۲۴۱ - ۲۴۲. همچنین نگاه کنید به کافی: ۱ / ۳۲۹ / کمال الدین: ۴۳۰ / غیبت شیخ: ۱۵۶ و ۱۶۴ و ۲۵۸ که در این هر سه، سال ۲۵۶ بدون ذکر روز و ماه آمده است)، ۸ شعبان ۲۵۷ (دلائل الامامه: ۲۷۰ - ۲۷۱ و ۲۷۲ / هدایه خصبی: ۳۳۴ و ۳۵۵ و ۳۸۷)، ۱۵ شعبان ۲۵۷ (دلائل الامامه: ۲۷۱)، ۱۹ ربیع الاول ۲۵۸ (وفیات الاعیان: ۴ / ۱۷۶ به نقل از تاریخ میافارقین ابن الازرق)، ۲۳ رمضان ۲۵۸ (مطالب السنول: ۸۹ / کشف الغمه: ۳ / ۲۲۷. همچنین نگاه کنید به کافی: ۱ / ۵۱۵ / کمال الدین: ۴۳۶ / شرح الاخبار: ۳ / ۳۱۴ / تاریخ الائمه ابن ابی الثلج: ۸۸ / تاریخ قم: ۲۰۴) و سال ۲۵۹ بدون تعیین روز و ماه (که به نقل مصحح تاریخ الائمه ابن ابی الثلج: ۸۸ در نسخه‌ای از هدایه خصبی [شماره ۲۹۷۳ کتابخانه آیت الله مرعشی در قم] آمده است). باز روایتی دیگر در کمال الدین: ۴۰۷ می‌گوید که ایشان در زمان حیات پدر هشت تا ده ساله می‌نموده‌اند، و روایتی در غیبت شیخ: ۱۵۵ (با توجه به آنچه در هامش بحار ۵۲: ذکر شده) نیز سن ایشان را در روز وفات حضرت عسکری (ع) حدود ده سال برآورد می‌کند.

۱۳۶. دستورالمنجمین: ۳۴۵ پ. منابع دیگر این اظهار را به یکی از کنیزان حضرت عسکری (ع) نسبت داده‌اند که ادعاء کرد خود (کمال الدین: ۴۷۴ و ۴۷۶) یا کنیز دیگر (کافی: ۱ / ۵۰۵ / کمال الدین: ۴۳) حامله است.

۱۳۷. فرق الشیعه: ۱۱۲ و ۱۱۳ / المقالات والفرق: ۱۱۴ و ۱۱۵ / کافی: ۱ / ۳۳۷ / غیبت نعمانی: ۱۶۶ / مجالس مفید: ۲ / ۹۸ - ۹۹ / جمهره ابن حزم: ۵۵ / شرح الاخبار قاضی نعمان: ۳ / ۳۱۴ / سرائر و اسرار النطقاء: ۲۵۴.

۱۳۸. الفصول العشره: ۳۴۸ و ۳۵۷ / غیبت شیخ: ۷۵ و ۱۳۸. همچنین رجوع کنید به کافی: ۱ / ۵۰۵ / کمال

بودند که در غیبت فرزندزاده بزرگوارشان، ایشان به نیابت عهده‌دار مهام امامت هستند^{۱۳۹}. ایشان در مدینه بودند که رحلت حضرت عسکری (ع) اتفاق افتاد. بلافاصله پس از وصول این خبر به مدینه، ایشان سریعاً به سامراء بازگشتند^{۱۴۰} تا از دست یافتن جعفر بر موارث آن حضرت جلوگیری کنند. همان طور که می‌دانیم براساس فقه اهل سنت اگر امام بدون فرزند درگذشته بودند ارث ایشان باید میان مادر و برادر ایشان تقسیم می‌شد در حالی که براساس فقه شیعه، والدین جزء طبقه اول و برادر از طبقه دوم است و با وجود حتی یک تن از طبقه متقدم، هیچ یک از طبقات مؤخر ارث نمی‌برند. مادر بزرگوار حضرت عسکری (ع) برای آن که از دست یافتن جعفر بر میراث امام معصوم جلوگیری کرده و در عین حال دولتیان را بر وجود فرزند ایشان آگاه نسازد چنین القاء احتمال فرمود که یکی از کنیزان^{۱۴۱} حضرت عسکری (ع) حامله است و

الدین: ۴۳.

۱۳۹. نگاه کنید به کمال الدین: ۵۰۷/هدایه خصیبی: ۳۶۶ که در روایتی از سال ۲۶۲ نقل می‌شود که یکی از شیعیان از حکیمه (یا خدیجه) دختر حضرت جواد (ع) و عمه حضرت عسکری سؤال می‌کند: «الی من تفزع الشیعة؟» و وی پاسخ می‌دهد: «الی الجده ام ابی محمد». همین روایت با تاریخ ۲۸۲ در کمال الدین: ۵۰۱ آمده که با توجه به شرایط زمانی و طبیعت سؤال و جواب بی‌تردید نادرست است. علاوه بر این، مادر حضرت عسکری (ع) بنا به نقل کمال الدین: ۴۴۲ در زمان حیات جعفر - که به گزارش المجدی: ۱۳۵ در سال ۲۷۱ درگذشت - وفات یافته بودند، پس در سال ۲۸۲ اصولاً زنده نبوده‌اند (همچنین رجوع کنید به غیبت شیخ: ۱۳۸).

۱۴۰. کمال الدین: ۴۷۴ و ۴۷۶.

۱۴۱. حضرت عسکری (ع) ظاهراً مانند پدر بزرگوار خود (بحار الانوار ۵۰: ۱۱۷) هرگز ازدواج نفرموده و همسری نداشتند بلکه به نقل هدایه خصیبی: ۲۴۸ تنها دو کنیز داشتند به نام‌های نرجس (که بنابه نوشته غیبت شیخ: ۲۴۱ و المجدی: ۱۳۲ همان صقیل است که در منابع دیگر مانند کمال الدین: ۴۷۵ به عنوان مادر امام عصر نام برده شده است) و ورداس که با عنوان کتابیه توصیف شده که به معنی اهل کتاب و در این مورد یقیناً به معنی مسیحی است، ظاهراً از کنیزهائی که مسلمین در جنگ از رومیان گرفته بوده‌اند. این دو ظاهراً همان نسیم و ماریه هستند که در جای دیگر از هدایه خصیبی: ۳۵۷ نام برده شده‌اند. نام نسیم در کمال الدین: ۴۴۱ هم هست. براساس روایتی در کمال الدین: ۴۱۹ - ۴۲۳ نرجس هم در اصل یک کنیز رومی بلکه از وابستگان به خاندان سلطنتی روم بود که در جنگ با

بنابراین ایشان دارای فرزند هستند. جعفر که متوجه بود این اظهار برای جلوگیری از دبست‌یابی او بر میراث است (همچنان که شایع می‌کرد که اصل مسأله وجود فرزند برای آن است که اطرافیان امام پس از سال‌ها عداوت و دشمنی خصمانه که میان او و آنان وجود داشت می‌خواهند مانع از آن بشوند که او به مقام امامت دسترسی پیدا کند) از مادر حضرت عسکری (ع) به دولت شکایت کرد^{۱۴۲}. این خود انحراف دیگری برای او از اصول مذهب حق بود که برابر مبانی آن، مراجعه به قضات جور حتی اگر صاحب دعوی محق باشد حرام است^{۱۴۳}. به دستور قاضی، کنیز مورد نظر به خانه یکی از بزرگان و محترمین سادات، دانشمند محمد بن علی بن حمزه علوی^{۱۴۴} منتقل و در آنجا زیر نظر

روم به دست مسلمانان افتاده و به دارالاسلام آورده شده بود. در آن اعصار به خاطر همین جنگ‌ها کنیزان رومی بسیاری در بیوت مسلمین بودند. حضرت هادی (ع) نیز بر اساس نقلی در بصائر صفار: ۳۳۸ غلامان رومی داشته‌اند. گفته می‌شود که حضرت رضا (ع) نیز براساس یک تفسیر از روایتی در تهذیب ۱: ۳۹۹ امکاناً کنیزی مسیحی در خانه داشته‌اند. صحت این مطلب درست روشن نیست (در آن روایت شخصی از حضور ایشان حکم مباشرت کنیز مسیحی را با اشیاء و ظروف و طعام استفسار می‌کند و سؤال خود را چنین شروع می‌نماید «الجارية النصرانیة تخدمک وانت تعلم انها نصرانیة...» البته بسیار محتمل است که این، فرض سؤال به صیغه تخاطب باشد که در محاورات بسیار رایج است نه اخبار از واقعیت خارجی). گفته شده است که حضرت عسکری (ع) چند غلام نیز از رومیان و ترکان آسیای میانه که آنان هم در آن زمان هنوز بیشتر غیر مسلمان بودند، داشته‌اند (کافی ۱: ۵۰۹ و ۵۱۱ / رجال شیخ: ۴۳۲ - ۴۳۳).

۱۴۲. کمال الدین: ۴۷۴ و ۴۷۶ / دستورالمنجمین: ۳۴۵ پ. همچنین رجوع کنید به الفصول العشره: ۳۴۸ و ۳۵۴ - ۳۵۵ و ۳۵۶.

۱۴۳. نگاه کنید به روایات این مطلب در تفسیر عتاشی ۱: ۲۵۴ / کافی ۱: ۶۷، ۷: ۴۱۱ - ۴۱۲ / دعائم الاسلام ۲: ۵۳۰ / من لایحضره الفقیه ۳: ۲ - ۴ / تهذیب ۶: ۳۰۱ - ۳۰۳.

۱۴۴. رجال نجاشی: ۳۴۷ - ۳۴۸. همچنین دستورالمنجمین: ۳۴۵ پ که می‌گوید تا چهار سال وی در تحت نظارت یکی از علویان گذارده شد زیرا ادعاء شده بود که او حامله است. برخی گزارشها می‌گویند که وی در خانه خلیفه (کمال الدین: ۴۷۴) یا تحت نظارت قاضی القضاات (همان منبع: ۴۷۶) توقیف بود که البته نقل دوم، منافاتی با گزارش بالا ندارد. ابوسهل نوبختی در تنبیه: ۹۰ و ابن حزم در فصل ۴: ۱۵۸ مدت این توقیف را دو سال دانسته‌اند (نیز نگاه کنید به کمال الدین: ۴۳ که «دو سال یا بیشتر» دارد ولی همان روایت در کافی ۱: ۵۰۵ بدون ذکر این رقم آمده است. این روایت محل توقیف را هم ذکر

قرار گرفت تا آن که پس از انتهاء مدّت اکثر حمل (بنابر فقه حنفی) مشخص شد که وی حامله نیست. پس از آن از کنیز مزبور رفع توقیف به عمل آمد و وی سال ها پس از آن در بغداد زندگی می کرد که دست کم چند سالی از آن در منزل یکی از اعضاء خاندان بانفوذ بنی نوبخت: حسن بن جعفر کاتب نوبختی بود. بعدها گویا به خاطر توجّه شیعیان و ناراحتی دستگاه خلافت از این بابت، وی مجدداً از دسترس جامعه شیعه دور شده و تحت نظر عمال دولتی گذارده شد تا در اواخر قرن مزبور (قرن سوّم) وفات یافت.^{۱۴۵} در این میان میراث امام عسکری (ع) پس از هفت سال درگیری سرانجام میان جعفر و مادر حضرت عسکری، و بنابه نقلی یک خواهر ایشان نیز، تقسیم شد.^{۱۴۶}

عثمان بن سعید عمری افتخار یافت که همچنان به نیابت از حضرت ولّی عصر (ارواحنا فداه) امور و تشکیلات دفتر امامت را در غیبت ایشان سرپرستی کند و بیشتر وکلاء بلاد نیز او را به تصدّی این مقام جلیل پذیرفتند. گرچه هنوز برخی در اصل وجود ذات مقدّس امام عصر (ع) نیز تردیدها و خلجان هائی در خاطر داشتند.^{۱۴۷} در هر

نمی کند. باز رجوع کنید به هدایه خصبی: ۲۴۸ و ۳۲۰ / الفصول العشره: ۳۴۸ و ۳۵۴-۳۵۵ و ۳۵۶. ۱۴۵. فصل ابن حزم ۴: ۱۵۸.

۱۴۶. همان منبع و همان صفحه. نیز رجوع کنید به فرق الشیعه: ۱۰۵ / المقالات والفرق: ۱۰۲.

۱۴۷. نگاه کنید به کافی ۱: ۳۱۸ / کمال الدّین: ۴۵۸ و ۴۸۷ / غیبت شیخ: ۱۴۶ و ۲۱۸. همچنین کافی ۱: ۳۲۹ (که در غیبت شیخ: ۱۴۶ و ۲۱۸ نیز نقل شده) در ماجرای تحریض احمد بن اسحاق اشعری نماینده امام عسکری در قم (رجال کشی: ۵۵۷-۵۵۸ / دلائل الامامه: ۲۷۲ / هدایه خصبی: ۳۷۲ و ۳۸۳) شخصی را که از جناب عثمان بن سعید بیرسد آیا خود شخصاً فرزند حضرت عسکری (ع) را دیده است. نام این احمد بن اسحاق مع ذلک در لیست کسانی است که شخصاً حضرت ولّی عصر را زیارت کرده اند (کمال الدّین: ۴۴۲. همچنین نگاه کنید به فهرست شیخ: ۲۶) ظاهراً به استناد داستانی که در کمال الدّین: ۴۵۴-۴۶۵ آمده و محققان در باب آن سخن ها گفته اند. همچنین در کمال الدّین: ۴۳۳-۴۳۴ دارد که او در هنگام ولادت با سعادت حضرت ولّی عصر (عجل الله تعالی فرجه)

صورت، وکلانی که نسبت به جناب عثمان بن سعید راه اطاعت در پیش گرفتند در سمت خود تنفیذ و مجاز به استمرار اخذ وجوهات شرعیّه از جانب امام معصوم شدند^{۱۴۸}. بیشتر شیعیان در نقاط مختلف ایران به خصوص قم که در این دوره مهم‌ترین مرکز علمی شیعه بود کماکان به روش خود ادامه داده و وجوهات خویش را به نام فرزند حضرت عسکری (ع) به وکلاء مالی ناحیه مقدسه در مناطق خود که اکنون از جانب جناب عثمان بن سعید تنفیذ شده بودند^{۱۴۹} می‌پرداختند.

اما در عراق وضع دیگری بود. کوفه که اکنون دو قرن می‌گذشت که مرکز شیعیان عراق بود به خاطر نزدیکی به سامراء، پیوسته در جریان آن چه در حلقه مقربان و نزدیکان پیشگاه رفیع امامت می‌گذشت قرار می‌گرفت و از سوی دیگر برخلاف جامعه شیعی قم که یک دست بود و همواره خط مستقیم امامت را اطاعت و تبعیت می‌نمود کوفه مرکز تجمع گرایشهای مختلف از همه نوع بود. منابع ما از گرایشها و «مذاهب» بسیاری که پس از رحلت حضرت عسکری (ع) در جامعه شیعه پیدا شد^{۱۵۰} سخن می‌گویند که ظاهراً به جامعه شیعه در کوفه و سایر بلاد بین‌النهرین اشاره دارد. بسیاری از شیعیان در این نقاط با پیش آمد وضع جدید سردرگم شده بودند و نمی‌دانستند چه

نامه‌ای از حضرت عسکری (ع) دریافت کرد که امام در آن، تولّد فرزند ارجمند خود را به وی اطلاع فرموده بودند.

۱۴۸. کافی ۱: ۵۱۸. نمونه این ماجرا در مورد سادات مدینه نیز روی داد. در زمان حضور ائمه اطهار آن گروه از این سادات که نسبت به مقام آن بزرگواران معرفت داشته و تواضع می‌نمودند از ناحیه مقدسه مستمری داشتند. پس از رحلت حضرت عسکری (ع) آن عده از ایشان که وجود و امامت فرزند ایشان را پذیرفتند مستمری خود را طبق معمول دریافت می‌کردند اما مستمری دیگران که بر حقیقت گردن نهادند قطع شد (کافی ۱: ۵۱۸-۵۱۹/ هدایه خصیبه: ۳۷۰).

۱۴۹. نگاه کنید به کمال الدین: ۴۷۸-۴۷۹ و ۵۰۱-۵۰۳ و ۵۰۹ و ۵۱۶ و ۵۱۸.
۱۵۰. کتاب الزینه: ۲۹۲ و ملل و شهرستانی ۱: ۲۰۰-۲۰۲ از یازده فرقه، فرق الشیعه: ۱۰۵-۱۱۹ و مجالس مفید ۲: ۹۷-۹۹ از چهارده فرقه، المقالات والفرق: ۱۰۲-۱۱۶ و دستور المنجمین: ۳۴۵ پ از پانزده فرقه، و مروج الذهب ۵: ۱۰۸ از بیست فرقه سخن گفته‌اند. همچنین رجوع کنید به کتاب خاندان نوبختی از عباس اقبال: ۱۶۰-۱۶۵.

باید کرد^{۱۵۱}. بسیاری از مذهب حق دست برداشته و به سایر فرق شیعی و غیرشیعی پیوستند^{۱۵۲}. گروهی بزرگ^{۱۵۳}، به نقلی حتی اکثریت^{۱۵۴}، جعفر را به عنوان امام به رسمیت شناختند^{۱۵۵}. فطحیه که معتقد بودند انتقال امامت ضرورتاً از پدر به فرزند نیست و دو برادر نیز می‌توانند امام شوند مشکلی از نظر عقیدتی نداشتند و به جعفر به عنوان امام پس از حضرت عسکری (ع) رجوع کردند^{۱۵۶}. علی بن حسن بن فضال^{۱۵۷} (برجسته‌ترین دانشمند در جامعه شیعیان کوفه)^{۱۵۸} و علی الطاحن (یک متکلم کوفی و از اعضاء برجسته جامعه فطحی)^{۱۵۹} از فطحیان معروفی بودند که امامت جعفر را

۱۵۱. کمال الدین: ۴۰۸ / کفایه الاثر: ۲۹۰. برای نمونه‌هایی از این قبیل سرگشتگی‌ها و تردیدها که در جامعه شیعه بلافاصله پس از رحلت حضرت عسکری (ع) وجود داشت نگاه کنید به کمال الدین: ۴۲۶ و ۴۲۹ و ۴۸۷ / غیبت شیخ: ۱۳۸ و ۱۷۲. ابوغالب زراری در رساله آل اعین خود: ۱۴۱ می‌نویسد که در سال ۲۶۰ پس از رحلت آن حضرت، شیعیان فرستاده‌ای به مدینه فرستادند که درباره وجود فرزند آن حضرت تحقیق کند. ظاهراً به خاطر آن که در آن زمان گفته شده بود که فرزند ایشان توسط پدر بزرگوار به آن شهر فرستاده شده است (کافی ۱: ۳۲۸. همچنین نگاه کنید به ۱: ۳۴۰).

۱۵۲. کمال الدین: ۴۰۸. نمونه‌های این پدیده ارتداد و تغییر مذهب را در کافی ۱: ۵۲۰ / تثبیت دلائل النبوه از قاضی عبدالجبار ۲: ۳۹۰ / عیون المعجزات: ۱۴۶ ببینید.

۱۵۳. نگاه کنید به روایتی در کمال الدین: ۳۲۰ و ۳۲۱ / غیبت شیخ: ۱۳۶ / کشف الغمه ۳: ۲۴۶ که در آن حضرت هادی (ع) درحین تولد جعفر پیشگوئی فرموده بودند که او «خلقی کثیر» را همراه خواهد کرد.

۱۵۴. الدعامه فی تثبیت الامامه: ۲۱۰.

۱۵۵. فرق الشیعه: ۱۰۷-۱۰۹ و ۱۱۵ / المقالات والفرق: ۱۱۰-۱۱۴ / مقالات الاسلامیین ۱: ۱۱۶ / کمال الدین: ۴۰۸ / کفایه الاثر: ۲۹۰ / کتاب الزینه: ۲۹۱ / مجالس مفید ۲: ۹۸-۹۹ و ۱۰۳ / غیبت شیخ: ۵۵ و ۵۷ و ۱۳۳ و ۱۳۵ / فصل ابن حزم ۴: ۱۵۸ / المجدی: ۱۳۵ / دستورالمنجمین: ۳۴۵ / ملل شهرستانی ۱: ۱۹۹-۲۰۰ / اعتقادات فرق فخررازی: ۶۸ / محصل او: ۳۵۶.

۱۵۶. فرق الشیعه: ۱۰۷-۱۰۸ و ۱۱۹ / المقالات والفرق: ۱۱۰ و ۱۱۱-۱۱۲ / غیبت شیخ: ۵۵ و ۵۷ و ۱۳۵.

۱۵۷. کتاب الزینه: ۲۹۱ / هداية خصیبی: ۳۸۲ و ۳۸۹ / ملل شهرستانی ۱: ۲۰۰.

۱۵۸. رجال نجاشی: ۲۵۷.

۱۵۹. فرق الشیعه، ۱۰۸ / کتاب الزینه: ۱۹۱ / ملل شهرستانی ۱: ۱۹۹. نام این شخص در فرق الشیعه به شکل علی بن طاحی الخزاز آمده، ولی در دو منبع دیگر علی بن فلان الطاحن است. فرق الشیعه دارد که او از پیروان حضرت عسکری (ع) بود که پس از رحلت آن حضرت به گروه جعفر پیوست ولی آن دو

پذیرفتند. روشن است که به همین دلیل است که صدوق، جعفر را پیشوای نسل دوم فطحیان (امام الفطحیة الثانیة) لقب می‌دهد.^{۱۶۰}

البته پیروان جعفر منحصر به فطحیه نبودند. کسانی هم بودند که از پیش به او پیوسته و او را جانشین امام هادی (ع) یا برادر خود، جناب سید محمد می‌دانستند.^{۱۶۱} برخی هم از شیعیان حضرت عسکری (ع) بودند که پس از رحلت ایشان، سخن جناب عثمان بن سعید را نپذیرفتند و با این استدلال که چون ایشان بدون فرزند درگذشته‌اند پس امامت ایشان از اصل مخدوش بوده است به جعفر گرویدند.^{۱۶۲} اکثریت پیروان او، با این وجود، کسانی بودند که حضرت عسکری (ع) را قبول داشتند و اینک تنها یک نام دیگر بر لیست ائمه خود می‌افزودند. برای برخی، جعفر امام دوازدهم بود و برای فطحیه که نام عبدالله بن جعفر الصادق را نیز در میانه افزوده بودند وی امام سیزدهم می‌شد. اتباع جعفر در این دوره با نام جعفریه که پیش از این به پیروان امام صادق (ع) اطلاق می‌گردید شناخته شدند.^{۱۶۳} اما رهروان راه حقیقت که به امامت حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی فرجه) معتقد بودند اتباع او را در کوفه به نام سردسته فعال آنان، علی الطاحن، طاحنیه می‌خواندند.^{۱۶۴} مباحثات فرقه‌ای میان دو گروه درگرفت^{۱۶۵} و

منبع دیگر می‌گویند که او بلافاصله پس از درگذشت حضرت هادی (ع) از دعوی جعفر طرفداری کرده بود.

۱۶۰. معانی الاخبار: ۶۵.

۱۶۱. فرق الشیعه: ۱۰۸-۱۰۹ و ۱۱۴-۱۱۵ / المقالات والفرق: ۱۱۰-۱۱۱ و ۱۱۲-۱۱۴ / مقالات الاسلامیین: ۱/ ۱۱۶ / کتاب الزینه: ۲۹۱ / مجالس مفید: ۲/ ۹۷ و ۹۸ / ملل شهرستانی: ۱/ ۱۹۹-۲۰۰. ۱۶۲. فرق الشیعه: ۱۰۸-۱۰۹ / المقالات والفرق: ۱۱۰-۱۱۱ / مجالس مفید: ۲/ ۹۷ / محصل فخررازی: ۳۵۶.

۱۶۳. المقالات والفرق: ۱۰۱ / النقص علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار، بند ۵ / اعتقادات فرق فخررازی: ۶۸. همچنین نگاه کنید به عنوان رساله سعد بن عبدالله اشعری در رد آن فرقه: «کتاب الضیاء فی الرد علی المحدثیه والجعفریه» (رجال نجاشی: ۱۷۷). ۱۶۴. کتاب الزینه: ۲۹۱.

۱۶۵. برای نمونه‌ای از آن نگاه کنید به کمال الدین: ۵۱۱. همچنین رجوع شود به غیبت شیخ: ۱۷۵.

رسائل و ردیه‌های متعدّد از دو طرف نوشته شد^{۱۶۶}.

این مشاجرات تا سال‌ها ادامه داشت. در این میان در خود بیت جلیل امامت نیز دودستگی افتاده بود. حَدِیث، مادر حضرت عسکری (ع)، و حکیمه، عمّه محترمه ایشان و دختر امام جواد (ع)^{۱۶۷}، از وجود و امامت فرزند حضرت عسکری (ع) هواداری می‌نمودند^{۱۶۸}. اما تنها خواهر آن حضرت^{۱۶۹} که جز جعفر تنها فرزند بازمانده از

۱۶۶. از این جمله است رساله‌ای که ابوالحسن علی بن احمد بن بشار در طرفداری از جعفر نوشته و ردّی که ابن قبه بر آن نگاشته است (هر دو اثر در بخش دوم کتاب حاضر خواهد آمد). همچنین رساله سعد بن عبدالله اشعری (متوفی ۲۹۹ یا ۳۰۱) با نام «کتاب الضیاء فی الردّ علی المحمّدیه و الجعفریه» که در رجال نجاشی: ۱۷۷ ذکر شده است. (محمّدیه کسانی بودند که جناب سیدمحمّد را جانشین امام هادی (ع) می‌دانستند و تقریباً همه آنان بعداً به جعفر گرویدند). این کتاب حدّاقل تا اواخر قرن پنجم در دست بوده و در کتاب دستورالمتجمین از آثار آن دوره: ۳۴۴ پ از آن نقل شده است.

۱۶۷. رجوع کنید به هدایه خصبی: ۳۳۴ و ۳۵۵-۳۵۷/ کمال الدّین: ۴۱۸ و ۴۲۳ و ۴۲۴-۴۳۰/ غیبت شیخ: ۱۳۸ (که در این مورد نام عمّه حضرت عسکری به شکل خدیجه آمده است به جای حکیمه؛ و همچنین است در هدایه خصبی: ۳۶۶) و ۱۴۱-۱۴۴/ عیون المعجزات: ۱۳۸-۱۴۱/ المجدی: ۱۲۸ و ۱۳۰ و ۱۳۲/ مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۳۹۴/ مهج الدعوات: ۴۴. مع ذلک در ارشاد مفید و برخی از منابع علم انساب چنین دختری برای امام جواد ذکر نشده و برخی منابع مانند اعلام الوری که ذکر کرده‌اند نیز به این مطلب توجه داده‌اند. والله العالم.

۱۶۸. گزارش ولادت باسعادت حضرت ولیّ عصر (عجل الله تعالی فرجه) از زبان همین عمّه مکرمه که در هنگام تولّد حضور داشت نقل شده است (کمال الدّین: ۴۲۴-۴۳۰). ولی در نقلی دیگر از ایشان روایت شده که خود شخصاً فرزند حضرت عسکری (ع) را ندیده بودند بلکه از طریق پیامی که از جانب حضرت عسکری دریافت داشتند بر این بشارت آگاه شدند (کمال الدّین: ۵۰۱ و ۵۰۷).

۱۶۹. نام این خواهر در منابع به شکل‌های زیر دیده می‌شود: فاطمه (کتاب الزینه: ۲۹۲/ ملل شهرستانی: ۲۰۰)، دلالة (دلائل الامامة: ۲۱۷)، علیه (اعلام الوری: ۳۶۶/ مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۴۰۲)، و عایشه (ارشاد مفید: ۳۳۴/ تاج الموالید: ۵۶/ المستجد علامه: ۲۲۵). برخی نویسندگان کتابهای انساب به این جهت اندیشیده‌اند که حضرت هادی (ع) سه دختر به نام‌های فاطمه و عایشه و بریهه داشته‌اند (نگاه کنید برای مثال به الشجرة المبارکة: ۷۸). ولی گویا با اطمینان می‌شود گفت که نام اول (فاطمه) اسم واقعی و یک یا هر دو نام بعد (دلالة و علیه) لقب این دختر بوده است. نام عایشه هم شاید تصحیف «علیه» باشد. والله العالم.

حضرت هادی (ع) و شاید خواهر تنی جعفر بود^{۱۷۰} از جعفر پشتیبانی می نمود^{۱۷۱}. شیعیانی که در مقامات عالیۀ دولتی و متصدی مشاغل مهم بودند^{۱۷۲} نیز در این ماجرا

۱۷۰. نگاه کنید به سیر اعلام النبلاء ذهبی ۱۲: ۱۲۲ به نقل از فصل ابن حزم که نقل می کند که پس از عدم احراز وثبوت وجود فرزند برای حضرت عسکری (ع) نزد قاضی، جعفر برادر و یک خواهر ایشان بر میراث دست یافتند (در چاپ سیر اعلام النبلاء به جای «واخت له»، «واخ له» آمده که به دلیل سیاق خطاست گرچه این نقل در نسخه چاپ شده فصل ابن حزم ۴: ۱۵۸ نیست).

۱۷۱. نظریۀ بسیاری از طرفداران جعفر که پس از درگذشت او قائل به امامت همین خواهر و پسر بزرگ جعفر به صورت مشترک بوده اند مؤید مطلب بالاست به شرحی که پس از این دیده می شود.

۱۷۲. در این دوره و پس از آن به شرحی که در مآخذ تاریخی آن عصر (و منابع دیگر مانند فهرست ابن ندیم: ۱۹۰-۱۹۴، همچنین منابع دست دوم مانند معجم الانساب والاسرات الحاكمة فی التاريخ الاسلامی زامباور: ۷-۸ و جز آن) دیده می شود بسیاری از وزراء و کتاب و مستوفیان دستگاه خلافت از خاندان های شیعه بغداد (مهم ترین آنان آل فرات، آل بسطام، آل نوبخت، آل ابی البغل و آل وهب) و شیعیان منطقه کرخ آن شهر بوده اند (لیست بالا از تثبیت دلائل النبوة قاضی عبدالجبار: ۵۹۹ و ۶۰۰ که البته از آل وهب به مناسبت یکی از عالی رتبه ترین افراد آن خاندان: قاسم بن عبید الله بن سلیمان بن وهب [ولی الدوله، وزیر معتضد در ۲۸۸ (متوفی ۲۹۱)، فرزند عبید الله وزیر معتمد در ۲۷۷ و معتضد در ۲۷۹ (و متوفی ۲۸۸)، فرزند سلیمان وزیر مهتدی در ۲۵۵ و معتمد در ۲۶۳ (و متوفی ۲۷۲)، و پدر حسین عمید الدوله وزیر مقتدر در ۳۱۹ و محمد وزیر قاهر در ۳۲۰ (و متوفی ۳۲۱)] به آل قاسم بن عبید الله [در نسخه چاپی عبدالله] تعبیر می کند [نیز نگاه کنید به دیباچه بسیار نارسا و ناتمام مصحح بر کتاب البرهان فی وجوه البیان ابن وهب کاتب: ۳۷-۳۹]. در مورد آل ابی البغل که یکی از بزرگان آن، ابوالحسین احمد بن محمد بن یحیی در ایام مقتدر [۲۹۵-۳۲۰] وزارت داشته [ابن ندیم: ۱۵۲] قاضی عبدالجبار همچنین از ابو محمد بن ابی البغل کاتب منجم که تا روزگار نگارش آن کتاب (در نیمه دوم قرن چهارم در بصره زنده بود یاد می کند [صفحه ۶۱۱]. در میان کرخیان نیز ابو جعفر محمد بن قاسم کرخی را می شناسیم که در سال ۳۲۴ وزیر راضی و در ۳۲۹ وزیر متقی شد [نیز نگاه کنید به فهرست ابن ندیم: ۱۵۲]). نقش این خاندان ها و رجال - که شایدگاه مستند به رقابت های درون آنان نیز بوده است - در تطوّر فرق مختلف شیعه آن دوره بسیار بارز بود و اصولاً برخی فرق شیعی آن عصر از درون همین رقابت ها برخاست. در این میان آنچه می دانیم آل نوبخت از وجود و امامت فرزند ارجمند حضرت عسکری (ع) پشتیبانی کرده و جناب عثمان بن سعید و فرزند او را در مقام نیابت آن امام به رسمیت می شناختند. در بیشتر دوران غیبت صغری فردی از آن خاندان جلیل، جناب ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی - رضی الله عنه - نخست در سمت دستیار نائب دوم و سپس به عنوان

دو دسته شده بودند: یک گروه از جعفر و گروهی دیگر از مادر حضرت عسکری (ع) پشتیبانی می‌کردند.^{۱۷۳} جعفر مدت زیادی زندگی نکرد و چند سالی بعد درگذشت.^{۱۷۴} اتباع او سپس به فرزند وی، ابوالحسن علی نقیب ارشد سادات

نائب سوم سرپرستی امور دار النیابه را - که عملاً دفتر مدیریت جامعه شیعه بود - به عهده داشت. پیش از این دیدیم که مادر حضرت ولّی عصر - عج - نیز پس از درگذشت حضرت عسکری (ع) مدّتی در منزل یکی از محترمین همین خاندان اقامت فرمود. نقش بزرگ این خاندان جلیل از عمال و کارگزاران بلند رتبه حکومتی، و همچنین مستوفیانی مانند ابو علی محمد بن همام کاتب اسکافی و محمد بن ابراهیم کاتب نعمانی در تأیید و تشیید خطّ صحیح و طریقه مستقیم مذهب امامی - به گونه‌ای که اکنون به دست ما رسیده است - غیر قابل انکار است (احسن الله لهم الجزاء). از سوی دیگر آل فرات به راه انحراف رفته و گروهی از آنان - چنان که پیشتر دیدیم - در آغاز از محمد بن نصیر نمیری که دعوی جناب عثمان بن سعید را در نمایندگی از جانب فرزند ارجمند حضرت عسکری (ع) نپذیرفته و خود مدّعی بابیت امام عسکری و موجد طریقتی خاصّ بود جانبداری می‌کردند، و پس از آن - به تفصیلی که در مآخذ تاریخی این دوره آمده است - در اختلافات میان جناب حسین بن روح نوبختی و محمد بن علی شلمغانی ابن ابی العزّاق بر سر مقام نیابت، جانب شلمغانی را گرفته و از او حمایت می‌نمودند. آل بسطام نیز در این ماجراهای اخیر از شلمغانی که خود گروهی مستقلّ برای خویش به وجود آورده بود در برابر جناب حسین بن روح طرفداری می‌کردند (غیبت شیخ: ۲۴۸ - ۲۵۰). کرخیان همه پیرو مذهب غالی مخمسه بودند (همان منبع: ۲۵۶. نیز نگاه کنید به رسائل ابوبکر خوارزمی: ۱۷۲).

۱۷۳. فصل ابن حزم ۴: ۱۵۸ / فتاوی السبکی ۲: ۵۶۸ / سیر اعلام النبلاء ۱۳: ۱۲۱. همچنین رجوع کنید به المجدی: ۱۳۰.

۱۷۴. تاریخ فوت جعفر در المجدی: ۱۳۵ سال ۲۷۱ ذکر شده، ولی بلافاصله می‌گوید که وی در حین فوت ۴۵ ساله بوده است. اگر چنین باشد پس ولادت او سال ۲۲۶ خواهد بود که البته درست نیست زیرا جعفر کوچک‌تر از حضرت عسکری (ع) بود (کافی ۱: ۳۲۶ و ۳۲۸ / هدایه خصیصی: ۳۸۶) و آن حضرت متولّد سال ۲۳۱ (تاریخ بغداد ۷: ۳۶۶ / تاریخ الائمه ابن ابی الثلج: ۸۷ / عیون المعجزات: ۱۳۴ / تاریخ موالید الائمه ابن الخشاب: ۱۹۸ - ۱۹۹ / المنتظم ۱۲: ۱۵۸ / کشف الغمه ۳: ۲۷۱ - ۲۷۳ / تذکره الخواص: ۳۶۲) یا سال ۲۳۲ (دلائل عبداللّه بن جعفر حمیری به نقل کشف الغمه ۳: ۳۰۸ / کافی ۱: ۵۰۳ / مسار الشیعه: ۵۲ / مقنعه: ۴۸۵ / ارشاد: ۲۳۵ / کامل ابن اثیر ۷: ۲۷۴) بوده‌اند. [تاریخ ۲۳۳ که در هدایه خصیصی: ۳۲۷ (نگاه کنید همچنین به دلائل الامامه: ۲۲۳) آمده به احتمال زیاد نادرست است]. در مقدمه مصحّح جلد اول از تفسیر سید احمد حسام الدین، نواده جعفر (ص ۲۰) سال ولادت او را - گویا به نقل از کتاب موالید اهل البیت همین مؤلّف - به تاریخ مسیحی متداول در ترکیه سال ۸۴۹

بغداد^{۱۷۵}، رجوع کردند، هر چند برخی گفتند که امامت میان او و فاطمه خواهر جعفر تقسیم شده است^{۱۷۶}. پس از ابوالحسن علی و فاطمه، امامت به سایر بازماندگان جعفر رسید^{۱۷۷}. به طور خلاصه در پایان این قرن سوّم که ابوحاتم رازی کتاب الزینة خود را می نوشت شیعیان عراق به دو جامعه مخالف تقسیم شده بودند: آنان که به فرزند حضرت عسکری (ع) اعتقاد داشتند و آنان که گرد فرزندان و فرزندزادگان جعفر گرد آمده بودند^{۱۷۸}.

درست روشن نیست که طرفداران جعفر و بازماندگان او تا چه وقت به عنوان یک مذهب مستقل در جامعه شیعه دوام آوردند. در سال ۳۷۳ که شیخ مفید فصل فِرَق

نوشته که برابر سال ۲۳۵-۲۳۶ هجری است و به نظر می رسد درست باشد. پس اگر او در حال فوت ۴۵ ساله بوده سال فوت او ۲۸۱ خواهد بود. طبعاً این احتمال هم هست - و شاید به واقع نزدیک تر هم باشد - که سال فوت او همان ۲۷۱ بوده ولی سن او در هنگام فوت به جای ۴۵ سال، ۳۵ سال بوده است.

۱۷۵. سید النقیاء ببغداد (الفخری فی الانساب: ۹ / الشجرة المبارکة: ۷۹ و ۸۰. نیز رجوع کنید به لباب الانساب: ۲: ۶۹۲). در میان فرزندان این شخص در بغداد شخصیت های برجسته ای بوده (الشجرة المبارکة: ۸۰) و چند تن از آنان نقابت سادات بلاد مختلف را در دست داشته اند (رجال نجاشی: ۲۶۹ / المجدی: ۱۳۵ / الشجرة المبارکة: ۸۰ / موارد الاتحاف: ۱: ۱۴۳، ۲: ۳). یکی از نوادگان او، یحیی بن حمزه بن علی بن ابراهیم بن محمد بن ادريس بن علی بن جعفر (بلوغ المرام: ۵۱، ولی به نظر می رسد یکی دو نام از میانه افتاده باشد) که از پراثرترین دانشمندان زیدی بوده و بسیاری از آثار او به چاپ رسیده است (شرح حال و آثار در مؤلفات حکام الیمن از عبدالله حبشی: ۶۷-۷۸ و اعلام زرکلی: ۸: ۱۴۳-۱۴۱، و منابعی که در این دو کتاب ذکر شده اند)، در سال ۷۲۹ با نام امام المؤید بالله در یمن خروج کرد و مردم را به امامت خود خواند و بسیاری از مردم به امامت او گردن نهادند. وی در سال ۷۴۹ درگذشت. یکی از نوادگان این دانشمند، شرف الدین بن محمد بن عبدالله (متوفی ۱۳۰۷)، امامت بخشی از یمن را با نام الامام الهادی لدین الله از سال ۱۲۹۵ تا پایان عمر در دست داشت (بلوغ المرام: ۷۹). از این خاندان تا زمان حاضر شخصیت ها و دانشمندانی دیگر نیز برخاسته اند (رجوع کنید به مقدمه مصحح کتاب تصفیة القلوب همین امام المؤید بالله یحیی بن حمزه: ۵).

۱۷۶. کتاب الزینة: ۲۹۲ / ملل شهرستانی: ۱: ۲۰۰ / شرح الاخبار قاضی نعمان: ۳: ۳۱۲-۳۱۳.

۱۷۷. کتاب الاشهاد ابوزید علوی، بند ۲۴ / المجدی: ۱۳۵ / ملل شهرستانی: ۱: ۲۰۰.

۱۷۸. کتاب الزینة: ۲۹۳.

شیعه مندرج در کتاب **مجالس** خود را می‌نوشت کسی را از اتباع او سراغ نداشت^{۱۷۹}. در سال ۴۱۰ که همو کتاب اصلی خود را در باب **غیبت** تألیف می‌نمود^{۱۸۰} بسیاری از نوادگان جعفر به خط مستقیم تشیع حق پیوسته بودند. او می‌گوید که در واقع هیچ یک از نوادگان جعفر را نمی‌شناسد که با شیعیان اثنی عشری بر سر مسأله امامت فرزند حضرت عسکری (ع) اختلاف نظر داشته باشد^{۱۸۱}. شیخ طوسی هم در کتاب **غیبت** خود که آن را در سال ۴۴۷ نوشته است^{۱۸۲} همین نکته را تأیید می‌کند. در آن زمان این فرقه به کلی ناپدید شده و هیچ کس از اتباع آن باقی نمانده بود^{۱۸۳}.

این اظهارات ظاهراً تا آنجا که به محدوده سنتی مذهب تشیع، از مدینه تا خراسان، مربوط می‌شود قابل اعتماد است. اما بسیاری از نوادگان جعفر به مناطق و بلادی که در آن زمان دور از سرزمین شیعیان بود مانند مصر^{۱۸۴} و هند^{۱۸۵} و نظائر آن مهاجرت کردند. بسیاری از آنان که مهاجرت کردند و همچنین آنان که در عراق ماندند از شخصیت‌های مهم اجتماعی و علمی آن بلاد شدند و به مقامات بالا دست یافتند^{۱۸۶}.

۱۷۹. مجالس ۲: ۹۹ و ۱۰۰.

۱۸۰. یعنی کتاب الفصول العشرة فی الغیبه. برای تاریخ تألیف آن به صفحات ۳۴۹ و ۳۶۶ نگاه کنید.

۱۸۱. الفصول العشرة: ۳۵۶.

۱۸۲. غیبت شیخ: ۲۱۸.

۱۸۳. همان منبع: ۱۳۳ و ۱۳۷.

۱۸۴. المجدی: ۱۳۵ / الشجرة المباركة: ۸۰-۸۱ / الفخری فی الانساب: ۹ / عمدة الطالب: ۲۰۰-۲۰۱.
۱۸۵. خاندان بزرگ سادات نقوی هند و پاکستان نسب خود را به جعفر می‌رسانند. (در این مورد همچنین نگاه کنید به الفخری: ۸ و ۲۱۹ که در هر دو مورد این نام به شکل «تقوی» آمده و مصحح در مورد دوم به اشتباه نسخه اشاره کرده است). از آنان است سید دلدار علی نقوی نصیر آبادی، دانشمند بزرگ شیعه در هند در قرن سیزدهم (درگذشته ۱۲۳۵) که سر سلسله دودمان بزرگی از علماء شیعه آن دیار تا روزگار ما بود (نسب‌نامه و شرح حال او را در طبقات اعلام الشیعه، قرن سیزدهم: ۲/ ۵۱۹ / اعیان الشیعه ۶: ۴۲۵ / مکرم الآثار: ۳/ ۹۸۷ / اعلام زرکلی: ۲: ۳۴۰ و بسیاری مآخذ دیگر ببینید).

۱۸۶. در میان فرزندان متعدّد او جز ابوالحسن علی که فرزند ارشد و جانشین او بود چند تن دیگر نیز برومند شدند. یکی از آنان عیسی (متوفی ۳۳۴) یک شخصیت اجتماعی محترم در بغداد و راوی حدیث بود (رجال شیخ: ۴۸۰ / جمهره ابن حزم: ۵۵). دیگری محسن در روزگار خلافت المقتدر بالله عباسی

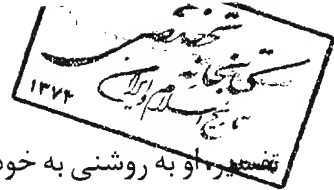
برخی از آنان اقطاب سلاسل مختلف صوفیه شدند^{۱۸۷}. یکی از آن سلاسل که رهبری آن براساس انتقال مقام از پدر به فرزند مستقر است اکنون در ترکیه وجود دارد. این فرقه در انتشارات اخیر خود، رهبران طریقت خویش را تا جعفر که او را جعفرالمهدی می خوانند^{۱۸۸} نام می برند. یکی از آخرین رهبران آنان، سید احمد حسام الدین (متوفی ۱۳۴۳)، مؤلف تفسیری بر قرآن مجید که بخشی از آن به چاپ رسیده است^{۱۸۹}، نسل بیست و نهم از جعفر است.^{۱۹۰} در یک اشاره غیر مستقیم در مقدمه این

(۲۹۵-۳۲۰) به جرم تحریک مردم به خروج علیه حکومت کشته شد (مقاتل الطالبیین: ۷۰۳/ جمهره ابن حزم: ۵۵). دیگری یحیی معروف به یحیی الصوفی (متوفی ۳۵۴) نقیب سادات بغداد شد (الشجرة المبارکة: ۷۹) و در اواخر عمر به قم مهاجرت کرد (تاریخ قم: ۲۱۶-۲۱۷. در باره او همچنین نگاه کنید به جمهره ابن حزم: ۵۳). دیگری موسی که گفته اند به مذهب اهل سنت گرویده بود به حلقات حدیث آنان رفت و آمد داشت (جمهره: ۵۵-۵۶. او احتمالاً همان است که در کتاب الاوراق صولی: ۹۸ وفات وی را به سال ۳۲۶ دارد). در میان نوادگان و فرزندزادگان او که خاندان بزرگی را تشکیل می دادند جز آنان که قبلاً ذیل احوال ابوالحسن علی فرزند ارشد وی اشاره کردیم بسیاری متصدی مقامات عالیّه دولتی از جمله نقیب سادات بلاد مختلف (المجدی: ۱۳۵/ الفخری: ۹ و ۲۱۹ و ۲۳۹/ الشجرة المبارکة: ۷۹-۸۰/ اقبال سید بن طائوس: ۲۵۱/ مهج الدعوات او: ۲۶۵/ عمدة الطالب: ۲۰۰-۲۰۱/ موارد الاتحاف: ۱، ۱۱۶، ۲، ۱۵۶-۱۵۷)، فرستاده مخصوص دربار خلافت (تاریخ نیشابور صریفینی: ۲۵۶) و نظائر این، و گروهی از دانشمندان و محدثان (المجدی: ۱۳۵/ تاریخ دمشق ابن عساکر، بخش ترجمه احوال امیرالمؤمنین علی (ع): ۲/ ۲۵۳/ عمدة الطالب: ۲۰۰/ زهرة المقول: ۶۱-۶۲) بوده اند [ابن حزم در جمهره: ۵۶ یکی از نوادگان او را به نام جعفر بن محمد بن ابراهیم بن محمد بن عبیدالله بن جعفر نام می برد که محدثی بزرگ بود و در مکه به سال ۳۴۱ در سن صد سالگی درگذشت. واضح است که این شخص نمی تواند نواده جعفر کذاب بوده باشد مگر آن که تاریخ درست وفات ۴۴۱ باشد].

۱۸۷. برای مثال نگاه کنید به لواقع الانوار شعرانی: ۱: ۱۸۱ (ترجمه احوال ابراهیم بن ابی المجد دسوقی- متوفی ۶۷۶- از مشایخ بزرگ صوفیه که نسل دوازدهم از جعفر بود).

۱۸۸. به نوشته نوبختی (فرق الشیعه: ۱۱۵) و سعد بن عبدالله اشعری (المقالات والفرق: ۱۱۳) گروهی از اتباع جعفر در اواخر قرن سوم او را قائم آل محمّد می دانسته اند که در آن روزگار همه عقیده داشتند که او همان مهدی موعود است (نگاه کنید به اواخر فصل حاضر در ذکر تطوّر این دو مفهوم).

۱۸۹. نام و مشخصات چاپی این تفسیر را در فهرست منابع خارجی کتاب حاضر در پایان کتاب ببینید. دو جزئی که از این تفسیر چاپ شده کتاب چهارم و پنجم از سلسله آثار این مؤلف است که وسیله فرزند او



تفسیر، او به روشنی به خود به عنوان «وارث پیامبر» و «امام زمان» اشاره می‌کند^{۱۹۱}.

در میان هواداران صراط مستقیم تشیع که بر امامت فرزند ارجمند حضرت عسکری (ع) اعتقاد نموده بودند در سالهای نخست مسأله غیبت ایشان چندان غیر عادی نبود. در روزهای اول که موضوع وجود و غیبت آن بزرگوار به اطلاع شیعیان رسید شاید کمتر کسی احتمال می‌داد که غیبت آن حضرت تا مدتی طولانی ادامه یابد. شیعیان می‌پنداشتند که حضرتشان با رفع مشکلات اضطراری موجود و خطر عاجل، به زودی ظهور فرموده و به قاعده اجداد طاهرین به امور امامت قیام خواهند فرمود و رشته امامان حق همچنان در خاندان گرامی آن وجود مقدس تا يوم القیام استمرار خواهد یافت^{۱۹۲}. باور عمومی آن بود که ایشان در روزگار حیات همان بزرگان و معمرین اصحاب

محمد کاظم اوزترک با نام «کلیات آثار سید احمد حسام الدین» منتشر می‌شود. به نوشته او در مقدمه همین تفسیر ۱: ۲۵ کتابهای دیگر سید احمد حسام الدین که در این سلسله چاپ شده است عبارتند از ثمره الطوبی من اغصان آل العباء، موالید اهل البيت، مقاصد السالکین، و زبدة المراتب که هر چهار در یک جلد چاپ شده، و وجیزه الحروف علی مناطق الصور که همراه ترجمه ترکی آن با نام «اسرار جبروت اعلی» (با املاء لاتین ترکی) طبع شده است. مصحح همچنین کتاب موالید اهل البيت را به ترکی ترجمه کرده و در آنکارا در سال ۱۹۶۹ به چاپ رسانیده است.

۱۹۰. رجوع شود به تفسیر قرآن او ۱: ۲۰-۲۱. براساس شجرة نسبی که در این منبع برای او ذکر شده وی نسل نوزدهم از همان شیخ ابراهیم بن ابی المجد دسوقی، شیخ صوفیه، است که در چند پاورقی پیش از این ذکر شد، ولی در برخی نام‌های میان دسوقی و جعفر با آنچه در لواقع الانوار شعرانی ۱: ۱۸۱ آمده اختلافات مختصری دیده می‌شود.

۱۹۱. همان تفسیر ۱: ۲۷-۲۸.

۱۹۲. رجوع کنید به فرق الشیعه: ۱۱۶ و ۱۱۸ / المقالات والفرق: ۱۰۲ و ۱۰۶. نیز کتاب الشجرة ابو تمام، ذیل سخن از صنف چهارم از فرق مفضلیه (در اصطلاح مؤلف یعنی قائلین به تداوم امامت در حضرت رضا و فرزندان او) که می‌گفتند: «الامامة باقیة فی اولاد محمد بن الحسن ثابتة الی ان یخرج المهدي، ولیس لائمتهم عدد و لا نهایة».

حضرت عسکری (ع) که بر ولادت و امامت ایشان شهادت داده و هم اکنون هنوز در جامعه زنده بودند ظهور خواهند فرمود تا آن معتمدین که قبلاً ایشان را دیده و به چهره می‌شناختند صحت دعوی ایشان را در مورد این که همان فرزند حضرت عسکری (ع) و جانشین ایشان هستند تأیید کنند و از این راه شیعیان به این حقائق واقف و مطمئن گردند.^{۱۹۱} حتی در روزهای اول شایعه‌ای بود که ایشان در ظرف شش روز، شش ماه یا حداکثر شش سال ظهور خواهند فرمود.^{۱۹۲} با این همه طولی نکشید که شیعیان کم‌کم به خود آمدند که شاید نقل‌ها و روایاتی که از اجداد آن بزرگوار در پیشبینی چنین وضعی در آینده رسیده و حدود یک قرن بود همه آن را شنیده و خوانده بودند مربوط به همین مورد حاضر بوده است. در این روایات پیشبینی می‌شد که قائم آل محمد نخست برای مدتی از انظار پنهان خواهد شد و سپس ظاهر شده و حکومت قسط و عدل اسلامی را بنیاد خواهد نهاد.^{۱۹۳} روایتی حتی پیشبینی می‌کرد که دو دوره غیبت وجود خواهد داشت که پس از دوره اول، قائم آل محمد ظاهر شده و سپس برای دوره‌ای طولانی‌تر مجدداً به غیبت خواهد رفت که در آن دوره، بیشتر هواداران او ایمان خود را از کف داده و از صراط مستقیم منحرف خواهند شد.^{۱۹۴} نقل دیگری از این روایت پیشبینی می‌کرد که دوره اول غیبت طولانی‌تر از دوره دوم خواهد بود.^{۱۹۵} فرقه واقفه این روایات را در طول حدود یک صد سال گذشته همواره در استدالات خود علیه مخالفان خویش

۱۹۱. مسألة فی الامامة از ابن قبه، بند ۵: «واما قولهم اذا ظهر فكيف يعلم انه ابن الحسن بن علي؟ فالجواب في ذلك انه قد يجوز بنقل من تجب بنقله الحجة من اوليائه كما صحت امامته عندنا بنقلهم».

۱۹۲. الامامة والتبصرة: ۱۴۶/کافی ۱: ۳۳۸/کمال الدین: ۳۲۳. نعمانی در غیبت: ۶۱ همین روایت را از کلینی نقل کرده ولی عبارت «شش روز، شش ماه یا شش سال» را به «حیناً من الدهر» تغییر داده است. شیخ در غیبت: ۲۰۴ این بخش روایت را که ذکر زمان می‌کند بالکل اسقاط کرده است.

۱۹۳. برای مثال نگاه کنید به غیبت شیخ: ۳۸ و ۴۰ و ۴۱ به نقل از کتاب علی بن احمد علوی موسوی فی نصره الواقفة / اعلام الوری: ۴۴۴ به نقل از کتاب المشیخة حسن بن محبوب سزاد (متوفی ۲۲۴).

۱۹۴. کمال الدین: ۳۲۳.

۱۹۵. غیبت نعمانی: ۱۷۰.

به کار برده و آن را دلیل بر غیبت و قائمیت حضرت موسی بن جعفر (ع) می‌دانستند^{۱۹۶} و دو غیبت ذکر شده را بر دو دوره زندان آن بزرگوار منطبق می‌پنداشتند. این نشانه ذکر شده در آن اخبار را هم بر خود منطبق می‌دیدند که بیشتر واقفه در گذشت زمان از آن عقیده دست کشیده و در پیشگاه حضرت رضا (ع) سر تعظیم و تسلیم فرود آورده بودند چنان که به زعم آنان در آن اخبار پیشبینی شده بود.

به طور کلی اعتقاد به آن که یکی از ائمه حق در آینده غیبت نموده و سپس به عنوان قائم آل محمد ظهور خواهد کرد در ذهنیت شیعه سابقه استوار داشت^{۱۹۷}. همین حقیقت که گروهی از مردمان، شهادت مولای متقیان (ع) را نپذیرفته و منتظر رجعت آن حضرت بودند، و اعتقاد کیسانیه و دیگران به حیات و انتظار رجعت افرادی دیگر از خاندان پیامبر (ص)، خود بهترین دلیل بر ریشه دار بودن این فکر در اذهان بود. پس از رحلت حضرت عسکری (ع) هم بنا به نقل برخی منابع، گروهی در آغاز مطرح کردند که شاید ایشان به غیبت رفته و به زودی به عنوان قائم آل محمد به جهان باز خواهد

۱۹۶. کتابهای بسیاری در طول سال‌های آخر قرن دوم و اوایل قرن سوم توسط دانشمندان و محدثان واقفه و مخالفان آنان به عنوان کتاب الغیبه نوشته شده است که همه به حسب قاعده همین موضوع غیبت ادعائی حضرت موسی بن جعفر (ع) را مورد بحث و تأیید یا رد و تنقید قرار می‌داده‌اند (رجوع شود به مدخل مهدی در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی [چاپ جدید ۵: ۱۲۳۰-۱۲۳۸ به قلم مادلونگ]؛ ۱۲۳۶). از آن جمله است آثار نویسندگانی از واقفه مانند ابراهیم بن صالح انماطی (نجاشی: ۱۵ و ۲۴)، حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی (همان منبع: ۳۷)، حسن بن محمد بن سماعه (فهرست شیخ: ۵۲)، عبدالله بن جبلة (نجاشی: ۲۱۶)، علی بن حسن طاطری (همان منبع: ۲۵۵)، علی بن عمر ارج (ایضاً: ۲۵۶) و علی بن محمد بن علی بن عمر بن رباح قلاء (ایضاً: ۲۶۰)، و نویسندگان غیر واقفه مانند عباس بن هشام ناشری (ایضاً: ۲۸۰) و علی بن حسن بن فضال (ایضاً: ۲۵۸). همچنان که قبلاً گفته شد این نویسندگان اخیر تا زمان غیبت صغری زنده بود اما به وجود و غیبت امام زمان (عج) معتقد نبود و از امامت جعفر جانب‌داری می‌کرد پس کتاب او هم باید به اقرب احتمالات در همان خط رذیه‌های غیر واقفه علیه واقفه باشد.

۱۹۷. کتاب التنبیه ابو سهل نوبختی: ۹۴.

گشت ۱۹۸. در حدود سال ۲۹۰ هجری که ابو سهل نوبختی کتاب التنبیه خود را به پایان می‌برد ۱۹۹ شیعیان، ظاهراً از مدتی پیش‌تر، می‌دانستند که فرزند حضرت عسکری (ع) همان کسی است که به عنوان قائم ظهور فرموده و حکومت حق و عدالت را مستقر خواهد ساخت ۲۰۰، چه در غیر این صورت اگر بنا بود ایشان هم مثل اجداد طاهرین بر اساس تقیه زندگی و سلوک کند دلیلی بر اختفاء ایشان نبود ۲۰۱. البته از نظر طول زمان هم هنوز مسأله‌ای پیش نیامده بود چه مدت غیبت هنوز چندان طولانی نبود که کسی بتواند زندگی شخصی را در اختفاء برای چنین مدت طولانی عادتاً غیر ممکن بخواند ۲۰۲، و به گفته ابو سهل نوبختی مانند غیبت ادعائی حضرت موسی بن جعفر (ع) نبود که از آغاز آن بیش از یکصد و پنج سال ۲۰۳ می‌گذشت و این مدت از حد اکثر عمر عادی مردمان بیشتر بود ۲۰۴. فی الواقع از بزرگ‌ترین ادله بر حقانیت و اصالت مبانی مذهب حقه اثنی عشری آن است که متقدمین آنان برای سال‌ها در برابر واقفه حتی المقدور به

۱۹۸. فرق الشیعه: ۱۰۶-۱۰۷ / المقالات والفرق: ۱۰۶-۱۰۷ / مجالس مفید ۲: ۹۸ / ملل شهرستانی ۱: ۲۰۰.

۱۹۹. کتاب التنبیه: ۹۰ که می‌گوید از زمان شروع غیبت (یعنی از سال ۲۶۰) تا حین تحریر کتاب حدود سی سال گذشته است. نیز صفحه ۹۳ که در جمله ختم کتاب می‌گوید بیش از یکصد و پنج سال از زمان وفات امام کاظم (یعنی سال ۱۸۳) سپری شده است (عبارت «مائه و خمسين» در نسخه مطبوع کمال الدین قطعاً خطا، و درست آن «مائه و خمس» است).

۲۰۰. همان منبع: ۹۴. همچنین النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار، بند ۵، نیز فرق الشیعه: ۱۱۸ / المقالات والفرق: ۱۰۵.

۲۰۱. در مورد این نکته همچنین نگاه کنید به مغنی قاضی عبدالجبار ۲۰ (بخش اول): ۱۹۶.

۲۰۲. برای ذهنتیت موجود در پشت این استدلال نگاه کنید به رجال کشی: ۴۵۸ که در حدیثی از حضرت رضا (ع) آمده است: «اگر خداوند می‌خواست عمر کسی را به خاطر احتیاج جامعه به او طولانی کند عمر پیامبر اکرم (ص) را طولانی کرده بود». به نظر می‌رسد که این نکته از استدلالات اصلی شیعیان هوادار حضرت رضا (ع) علیه واقفه بوده است.

۲۰۳. گفته شد که در این مورد در نسخه چاپی کمال الدین خطای روشنی وجود دارد که به جای «مائه و خمس»، «مائه و خمسين» آمده است.

۲۰۴. کتاب التنبیه: ۹۳-۹۴.

تضعیف و جرح روات و روایات مربوط به غیبت می‌پرداختند و بسیاری از آن را از مجعولات آن گروه می‌خواندند تا سرانجام گردش ایام، صحت و درستی آن احادیث شریفه و پیشگوئی ائمه طاهرین را بر آنان ثابت نمود. شاید این خود خواست خداوند بود که احدی در آینده نتواند ادعا کند که شیعیان اثنی عشری بر صحت مدعای خود در غیبت امام دوازدهم جعل حدیث کرده اند. نام مبارک حضرت ولی عصر (عج) نیز که از مردمان مخفی نگاه داشته می‌شد^{۲۰۵} ظاهراً از طریق آگاهی آنان بر این که ایشان همان مهدی موعود و منتظر جهانیان هستند براساس روایات کشف گردید.

مسأله مهدویت و اعتقاد به ظهور شخصی از خاندان پیامبر در آینده جهان که حکومت قسط و عدل را مستقر ساخته و ظلم و بیداد را از جهان ریشه کن خواهد فرمود از اعتقادات بسیار قدیم اسلامی است که سابقه تاریخی آن تا اواسط قرن اول هجری قابل پیگیری است^{۲۰۶}. در ادبیات شیعه امامیه معمولاً از این منجی موعود با همان مفهوم قائم آل محمد یاد می‌کردند^{۲۰۷} تا میان منجی منتظر خود با مهدی که همه فرق

۲۰۵. حتی شخصیت‌های مهم جامعه تشیع و نمایندگان امام در بلاد از این نام بی اطلاع بودند و از جناب عثمان بن سعید در باب آن استفسار می‌کردند که ایشان هم جوابی روشن نمی‌داد (رجوع کنید به کافی ۱: ۳۲۸ و ۳۳۰ و ۳۳۱ / غیبت نعمانی: ۲۸۸ / عیون اخبار الرضا ۱: ۶۷ / کمال الدین: ۳۳۱ و ۳۳۸ و ۳۶۹ و ۳۷۰ و ۳۷۸ و ۳۸۰ و ۳۸۱ و ۴۰۳ و ۴۴۲ و ۴۸۲-۴۸۳ / غیبت شیخ: ۱۴۷ و ۲۱۵ و ۲۱۹ و ۲۲۲). همچنین رجوع کنید به کتاب ناسخ القرآن و منسوخه از سعد بن عبد الله اشعری، نقل شده در بحار الانوار (۸۳: ۴۷). در برخی نسخ «مسأله فی الامامه» از ابن قبه هم - که متن آن در ضمیمه شماره یک از ضمائم کتاب حاضر آمده است - سؤالی از جانب معتزله به این شکل هست: «اذا ظهر فكيف يعلم انه محمد بن الحسن بن علي» (بند ۵). کلمه محمد در اینجا به ظن قریب به یقین از اضافات نساخ است و عبارت صحیح «ابن الحسن بن علی» است که اساس سؤال است یعنی این که فرزند حضرت عسکری (ع) بودن فرد مدعی چگونه قابل اثبات خواهد بود. در دنبال آن بحث (بند ۷) و در کتاب التنبیه ابو سهل نو بختی هم همه جا ابن الحسن بن علی است (برای مشابه آن در آثار متأخرتر رجوع کنید به مجالس مفید ۲: ۹۹ / المنقذ من التقليد ۲: ۳۸۵).

۲۰۶. رجوع شود به مدخل مهدی در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی ۵: ۱۲۳۰-۱۲۳۸.

۲۰۷. برای مثال نگاه کنید به المقالات و الفرق: ۴۳ و غیبت نعمانی: ۲۳۰ که حدیث مشهور مربوط به نام حضرت مهدی را با تعبیر قائم روایت کرده‌اند، و کافی ۱: ۳۴۱ که حدیث پر کردن جهان از عدل و داد را

اسلامی در انتظار او بودند و چندین تن از خلفاء اموی و عباسی متقدّم نیز به ناحق دعوی انطباق آن مفهوم را بر خود نموده بودند.^{۲۰۸} تمیز آشکار بگذارند. از آن گذشته برخی از اوصاف و خصائصی که در مورد مهدی در احادیث سنی که در افواه مردم شایع بود ذکر شده بود با منجی مورد انتظار شیعه منطبق نمی شد، به طور اخصّ این نکته که بر اساس یک حدیث بسیار مشهور مهدی همانام پیامبر اکرم (ص) بود^{۲۰۹} در حالی که شیعیان همیشه انتظار داشتند هر امامی همان قائم آل محمد باشد با آن که نام بیشتر آنان بانام پیامبر (ص) فرق می کرد^{۲۱۰}. عدم استفادۀ شیعه از مفهوم مهدی - که عدم

که در همه منابع با نام مقدّس مهدی است با نسخه های قائم و صاحب هذا الامر دارد. شاید حتّی در بسیاری روایاتی که اکنون نام مهدی دیده می شود در اصل نام قائم بوده است. مثلاً در کافی ۱: ۳۷۱- ۳۷۲ (روایات شماره ۲ و ۴ و ۵ و ۷) و غیبت نعمانی: ۲۰۰ و ۳۲۹ و ۳۳۰ و ۳۳۱ در نقل روایتی در مورد آن حضرت نام های قائم، منتظر و صاحب هذا الامر هست ولی در کافی ۱: ۳۷۲ (حدیث شماره ۶) در نسخه دیگری از همان روایت نام مهدی آمده است. امکاناً برخی روات در تغییر لفظ به اعتبار شیوع بیشتر در محاوره بایقین به وحدت مدلول اشکالی نمی دیده اند.

۲۰۸. رجوع شود به همان مدخل مهدی در دائرة المعارف اسلام که در این مورد منقولات مفیدی دارد.
۲۰۹. برای مثال رجوع کنید به مسند احمد ۳: ۳۷۶ و ۳۷۷ و ۴۴۸ / سنن ترمذی ۹: ۷۴-۷۵ / معجم صغیر طبرانی ۲: ۱۴۸. همچنین عقد الدرر سلمی: ۲۷-۳۲ و منتخب الاثر صافی: ۱۸۲-۱۸۴ که در این منبع اخیر به ۴۸ حدیث در این مضمون اشاره می کند که برخی از آن احادیث هم در منابع متعدّد ثبت شده اند. همچنین رجوع کنید به دیوان سید حمیری: ۴۹ و ۱۸۳ درباره عقائد عامۀ مردم در اواسط قرن دوم هجری در این مورد. حدیثی دیگر می گفت که پدر مهدی نیز همانام پدر پیامبر (ص) است (مصنّف ابن ابی شیبۀ ۸: ۶۷۸ / سنن ابو داود ۴: ۱۰۶-۱۰۷ / مستدرک حاکم ۴: ۴۴۲ / تاریخ بغداد ۱: ۳۷۰ / مصابیح السنه ۳: ۴۹۲ / عقد الدرر: ۲۷ و ۲۹ و ۳۰). این روایت که در دهه های میانه قرن دوم به صورت شایعه دهان به دهان می گشت موجب شد که بسیاری از مردم محمد بن عبدالله نفس زکیّه را مهدی موعود بپندارند (فرق الشیعه: ۷۴ / المقالات والفرق: ۴۳ / غیبت نعمانی: ۲۳۰ / مقاتل الطالبیین: ۲۴۴ / غایة الاختصار: ۲۰ و بسیاری دیگر. نیز رجوع شود به الکیسانیه فی التاریخ والادب: ۲۲۷).

۲۱۰. البته مشکلات عدیده دیگری هم بر سر راه انطباق مفهوم مهدی در متفاهم رائج سنی و غیر امامی آن بر مفهوم قائم وجود داشت که مجال ذکر همه آن نیست اما چند نکته را می توان به اجمال ذکر کرد. مهدی در متفاهم سنی درست پیش از قیام قیامت و ختم جهان، و بر اساس یک حدیث که به مأخذ شیعه هم راه یافته است پس از یک دوره فترت که در آن امامی نبود می آمد همچنان که پیامبر اکرم (ص) در

وجود آن در نوشته‌های معدودی که از پیش از دوره غیبت به جای مانده است مؤید مدعاست - نوعی ابهام در مورد آن به وجود آورده بود تا جایی که شخص جلیل القدری مانند جناب عبدالعظیم حسنی از حضرت جواد (ع) استفسار می‌نماید که آیا مهدی و قائم دو شخص خواهند بود یا هر دو به شخص واحد اشاره می‌نماید^{۲۱۱}. ظاهراً به همین دلیل است که اشاره به نام مهدی در رابطه با فرزند حضرت عسکری (ع) در هیچ یک از متونی که از دهه‌های آخر قرن سوم باقی مانده (حتی در آنها که ایشان را به عنوان قائم معرفی کرده‌اند) وجود ندارد، اما در نیمه دوم غیبت صغری هنگامی که کلینی کتاب کافی را به پایان می‌برد^{۲۱۲} و علی بن بابویه قمی کتاب الامامة والتبصرة خود را

زمینه‌ای آمد که تسلسل رشته پیامبران برای فترتی قطع شده بود (کافی ۱: ۳۴۱). امروز ما معنی این سخن را می‌فهمیم اما در ذهنیت شیعه آن عصر که زمین را هرگز خالی از حجت نمی‌شناخت (بصائر الدرجات: ۴۸۴-۴۸۹/ الامامة والتبصرة: ۱۵۷-۱۶۲/ کافی ۱: ۱۶۸ و ۱۷۷-۱۸۰) و چنین مفهومی از غیبت را تصور نمی‌کرد هضم این سخن نباید چندان آسان می‌بود. البته همین حدیث موجب شد که یک گروه از شیعیان پس از رحلت امام عسکری (ع) بگویند رشته ائمه قطع شده و دیگر امامی نخواهد بود تا خداوند امام دیگری را پس از فترتی معین کند و در این فترت شیعیان موظفند تکالیف خود را از راه رجوع به کتب و قواعد و اصول مشهوره مذهب خود به دست آورند (فرق الشیعه: ۱۱۳-۱۱۴/ المقالات والفرق: ۱۰۷-۱۰۸/ مجالس مفید ۲: ۹۹. همچنین ببینید شرح الاخبار قاضی نعمان ۳: ۳۱۴). همچنین متفاهم اهل سنت در عصور اولیه آن بود که مهدی کسی است که در آینده ظاهر شده و دین خدا را پس از تصرفاتی که مردمان در آن کرده و نقصان و زیادت‌ها که در آن به عمل آورده‌اند به طور کامل و کما هو حقّه برای مردم تبیین و شریعت را احیاء و تجدید نموده و مسلمانان را به شاهراه هدایت باز خواهد آورد. چند تن از خلفاء اموی و عباسی در صدر اول بر این اساس خود را مهدی و مجدد دین خوانده و شعراء ستایشگر نیز آنان را به این صورت یاد کرده‌اند. برای شیعیان که از نظر آنان وجود چنین مرجع راهنما و مبتنی حق از باطل در هر دوره واجب و همواره جهان واجد آن بود این گونه سخنان رنگ ضد شیعی داشت و اساسی در برابر فلسفه وجودی مکتب تشیع تلقی می‌شد. اکنون معنی همه آن اشارات روشن شده است.

۲۱۱. کمال الدین: ۳۳۷.

۲۱۲. تألیف این کتاب بیست سال طول کشید (رجال نجاشی: ۳۷۷) و مؤلف در سال ۳۲۹ درگذشت.

می‌نوشت^{۲۱۳} احادیث مربوط به ظهور مهدی در رابطه با ایشان نقل می‌گردید^{۲۱۴} و پیداست که اکنون جامعه شیعه به معنی درست بسیاری از منقولات و احادیث که بیشتر آن را فِرَق دیگر روایت کرده و خود برای دورانی طولانی بدان اعتناء شایانی ننموده بود پی برده بود. این هم برهان دیگری از براهین الهی بر صحت معتقدات طریقه حقه اثنی عشریه است که احدی نمی‌تواند دعوی کند که آنان برای تأیید و تشیید مبانی اعتقادی خود جعل حدیث کرده باشند و می‌بینیم که حتی امروز هم مخالفان و دشمنان کینه توز آنان براین مسأله اقرار دارند و رسائلی مفرد نیز در این باب نوشته و نشر کرده‌اند که احادیث مهدی صحیح است و برخلاف دعاوی باطل و جاهلانه بعضی از خود آنان، شیعیان نقشی در ابداع و اشاعه آن فکر نداشته‌اند.



عثمان بن سعید عمری از سامراء به بغداد آمد^{۲۱۵} و در آنجا تا پایان زندگی امور دفتر نیابت را سرپرستی می‌کرد. او به شیوه دوران امامت حضرت عسکری (ع) نامه‌ها و وجوهات شرعیه‌ای را که شیعیان برای ناحیه مقدسه ارسال می‌داشتند دریافت

۲۱۳. مؤلف این کتاب می‌گوید که عمر امام غائب در زمان تألیف کتاب به حداکثر عمر عادی مردم آن روزگار رسیده بود (الامامة والتبصرة: ۱۴۹). اگر منظور او هفتاد سالگی باشد تألیف کتاب در حوالی سال ۳۲۵ باید به انجام رسیده باشد که آن بزرگوار بنابر مشهورترین نقل در تاریخ ولادتشان (سال ۲۵۵) به این عمر رسیده بودند. به هر صورت مؤلف خود در سال ۳۲۹ در گذشته است. اگر منظور جز این باشد باید برای تشخیص مؤلف آن اثر فکر دیگری کرد.

۲۱۴. رجوع شود به کافی ۱: ۳۳۸ (که امام غائب صریحاً مهدی خوانده شده) و ۳۴۱ و ۵۲۵ و ۵۳۴/الامامة و التبصرة: ۱۴۷.

۲۱۵. ظاهراً پس از تغییر عاصمه خلافت از سامراء به بغداد که طبعاً امر مواصلات و ارتباطات از بغداد بسیار آسان‌تر بود. طبیعتاً مسأله بزرگ بودن جامعه و دشواری کنترل ارتباطات افراد و در برابر، امکان بر خورده‌اری از حمایت رجالی از شیعه که در مقامات حساس دولتی بودند نیز شاید در این نقل مکان مهم بوده است.

می نمود. گفته شده است که تمامی جامعه شیعه وی را به عنوان وکیل و نائب حضرت ولی عصر (عج) پذیرفته بودند^{۲۱۶}. این مطلب البته راجع به ادوار متأخرتر درست است اما در روزگار حیات او برخی در این مطلب که وجوهات را باید نزد او ارسال دارند تردید داشتند^{۲۱۷}. با این همه تردیدی نبود که او نزدیک ترین اصحاب حضرت عسکری (ع) به ایشان بود و در ظاهر، امور غسل و کفن جسد مطهر آن امام را نیز پس از رحلت ایشان تصدی و تکفل نمود^{۲۱۸}. و این کم فضیلتی نبود بلکه بر اساس یک روایت مشهور، همواره امام بعد باید این وظیفه را مباشرت می فرمود^{۲۱۹}.

با درگذشت عثمان بن سعید، فرزند او محمد بن عثمان که او نیز پیش از این در ملازمت پدر در بیت حضرت عسکری (ع) کار کرده و سپس در دوره غیبت تا این زمان دستیار اصلی پدر خود بود، به جای پدر نشست. او مدتی طولانی این خدمت را عهده دار بود گرچه برخی از افراد سرشناس جامعه شیعه که با پدر وی مخالفت نکرده بودند نسبت به دعوی نیابت او برخورد منفی داشتند^{۲۲۰}. او در سال ۳۰۵ درگذشت و بزرگان

۲۱۶. غیبت شیخ: ۲۱۶ و ۲۲۱.

۲۱۷. کافی ۱: ۵۱۷.

۲۱۸. غیبت شیخ: ۲۱۶.

۲۱۹. کافی ۱: ۳۸۴-۳۸۵ و ۴۵۹/ کمال الدین: ۷۱/ عیون اخبار الرضا ۱: ۱۰۶، ۲: ۲۴۶ و ۲۴۸/ مختصر بصائر الدرجات: ۱۳/ بحار الانوار ۲۷: ۲۸۸.

۲۲۰. از آن جمله بود ابو طاهر محمد بن علی بن بلال (غیبت شیخ: ۲۴۵-۲۴۶) از محدثان و روات شیعه (رجال کشی: ۵۶۴ و ۵۶۶/ کمال الدین: ۴۹۹/ رجال شیخ: ۴۳۵/ غیبت او: ۲۳۸) که قبلاً وکیل حضرت عسکری (ع) بود و در نامه ای از آن حضرت به عنوان «الثقة المأمون العارف بما يجب علیه» ستوده شده بود (رجال کشی: ۵۷۹). نیز نگاه کنید به کمال الدین: ۴۴۲. ضمناً او همان کس است که کثرت مخارج سر وکیل ناحیه مقدسه، علی بن جعفر همانی، را خدمت حضرت عسکری (ع) گزارش کرده بود). همچنین یکی دیگر از اصحاب حضرت عسکری (ع) به نام احمد بن هلال کرخی (غیبت شیخ: ۲۴۵)، شاید عموی محمد بن علی بن هلال کرخی که توقیعی از ناحیه مقدسه به نام او در احتجاج ۲: ۲۸۸-۲۸۹ هست) و محمد بن نصیر نمیری که ظاهراً فرقه خود را پس از این اختلاف بنیاد نهاد (غیبت شیخ: ۲۴۴).

جامعه شیعه در بغداد (ودر رأس آنان خاندان جلیل نوبختی) به شیعیان اطلاع دادند که وی در آخرین روزهای زندگی، یکی از دستیاران غیر اصلی خود^{۲۲۱} به نام حسین بن روح نوبختی را به عنوان جانشین خویش تعیین نموده بود. حسین بن روح تا سال ۳۲۶ متصدی امور دفتر نیابت بود و باز با تردیدها و عدم پذیرش برخی از افراد جامعه برخورد هائی داشت^{۲۲۲}. جانشین او علی بن محمد سمری ظاهراً دستیار اصلی وی بوده ولی در منابع، هیچ مطلبی راجع به سابقه او نیست. وی فقط چهار سال در شغل نیابت بود و در سال ۳۲۹ درگذشت بی آن که کسی به جانشینی او معرفی شود^{۲۲۳}. دفتر نیابت به این ترتیب بسته شد و غیبت کبری آغاز گردید.

در طول هفتاد سالی که از زمان رحلت حضرت عسکری (ع) تا فوت آخرین نائب خاص گذشت (دوره‌ای که بعداً به نام دوره غیبت صغری مشهور شد) نواب اربعه مراسلات شیعیان و وجوهای و نذور آنان را برای مقام مقدس امامت دریافت می‌کردند و گاهی توقیعاتی به جامعه شیعه یا دستور العمل‌هایی به وکلاء مناطق مختلف به دست آنان برای شیعیان ارسال می‌شد^{۲۲۴}. تا روزگار جناب محمد بن عثمان این توقیعات

۲۲۱. غیبت شیخ: ۲۲۵ (مقایسه شود با مطلب دیگری در همین منبع: ۲۲۷).

۲۲۲. ایضاً: ۱۹۲.

۲۲۳. خاندان جلیل نوبختی ظاهراً بر این باور بودند که ولی الله اعظم (عج) در همین سال‌ها ظهور خواهند فرمود. منجم بزرگ آن خاندان: ابن کبریا - موسی بن حسن بن نوبخت در کتاب الکامل فی اسرار النجوم خود - که آن را در سال ۳۲۳ نوشته و پس از آن تا سال ۳۲۵ بر آن افزوده و تاده سال پس از این تاریخ نیز پیشگویی وقایع را آورده است - در دو مورد از ظهور قریب الوقوع آن حضرت گزارش دارد. یکی در احکام سال ۲۵۵ که پس از خبر از ولادت با سعادت آن بزرگوار دارد: «ویکون ظهوره فی القران السابع» (ص ۴۱) و دیگری در شرح پیشگویی‌های مربوط به آن قرآن که از سال ۳۱۶ - ۳۱۷ هجری آغاز شده و تا بیست سالی ادامه داشته است: «فاما اواخرها فتصلح فیدل مکان السهمین فی التاسع من الطالع علی ان القائم و صاحب الملك [در نسخه چاپی: «طالب الملك» که به وضوح خطاست] یدعو الی طلب الحق و العدل ...» (ص ۵۲).

۲۲۴. ولی در عیون المعجزات: ۱۴۳ دارد که توقیعات امام غائب (عج) به اتفاق نظر شیعیان تا مدتی پس از غیبت ایشان به دست عثمان بن سعید عمری به جامعه شیعه می‌رسید. در این عبارت ذکری از

همه به همان خطّی بود که دستور العمل‌های ناحیه مقدّسه در زمان زندگی حضرت عسکری (ع) و دوره تصدّی جناب عثمان بن سعید بدان نوشته شده بود^{۲۲۵} که به نظر می‌رساند همه را جناب محمّد بن عثمان به دستور امام معصوم تحریر و کتابت می‌کرده است. توقیعات معمولاً دستور العمل به وکلاء و یا رسید نذورات و وجوه بود ولی ندرتاً پاسخ سؤالات شرعی شیعیان نیز بود. البته در این مورد اخیر شیعیان دستور یافته بودند که به فقهاء شیعه رجوع کنند^{۲۲۶}. در حوالی سال ۲۸۰ ناگهان توقیعات ناحیه مقدّسه قطع شد و حداقل تا حدود سال ۲۹۰^{۲۲۷} (بلکه ظاهراً تا پایان دوره جناب محمّد بن عثمان) این وضع ادامه یافت. این را جامعه شیعه به معنی شروع غیبت کبری گرفتند که در طول آن، بر اساس احادیث، رابطه میان جامعه و امام به کلی قطع می‌شد^{۲۲۸}. اما بعداً در دوره نائِب سَوم توقیعاتی از ناحیه مقدّسه در لعن کسانی که نسبت به ایشان نافرمانی کرده بودند صادر شد^{۲۲۹}. سؤالات شرعی را اکنون دیگر خود سفیر ناحیه مقدّسه برای فقهاء شیعه می‌فرستاد که بدان پاسخ گویند^{۲۳۰} و حتی خود

توقیعات نواب دیگر نیست. در باره این توقیعات و اصل مقام سفارت ناحیه مقدّسه مقاله Klemm به زبان آلمانی که مشخصات آن در منابع خارجی اثر حاضر آمده قابل توجه است هر چند پاره‌ای از نتیجه گیری‌های آن جای تردید و تأمل دارد که اینجا جای تفصیل آن نیست.

۲۲۵. غیبت شیخ: ۲۲۰ و ۲۲۱ و ۲۲۳.

۲۲۶. کمال الدّین: ۴۸۴.

۲۲۷. کتاب التنبیه ابو سهل نوبختی: ۹۳.

۲۲۸. همان منبع و همان صفحه.

۲۲۹. غیبت شیخ: ۲۲۸ و ۲۲۹) یا فواصل سطور (رجال نجاشی: ۳۵۵) ملفوفه‌ها و طومارهایی که برخی شیعیان به ناحیه مقدّسه فرستاده بودند از این دوره باقی است. از جمله چهار نمونه که برای محمّد بن عبدالله بن جعفر حمیری از دانشمندان قم در این زمان (رجال نجاشی: ۳۵۴-۳۵۵/ فهرست شیخ: ۱۵۶/ معالم العلماء: ۱۱۱/ الذریعه ۱: ۲۴۱) فرستاده شده در احتجاج طبرسی ۲: ۳۰۱-۳۱۸ (دو تایی اول در غیبت شیخ نیز: ۲۲۹-۲۳۶) آمده که یکی تاریخ ۳۰۷ (احتجاج ۲: ۳۰۶-۳۰۹) و دیگری تاریخ ۳۰۸ (ایضاً ۲: ۳۰۹-۳۱۵) دارد.

۲۳۰. رجوع شود برای مثال به غیبت شیخ: ۱۸۱ و ۲۲۸. نقل شده است که برخی شیعیان در این که

او نیز گاه استفسارات خویش را برای آنان می‌فرستاد^{۲۳۱}. توقعیات در این دوره به خطّ یکی از محرّرين دارالنجابه بود و به وسیله خود سفير (طبیعتاً برابر متنی که فرمان یافته بود) املاء می‌گردید^{۲۳۲}.



از اشارات و تلویحاتی که در منقولات و متون قدیم هست چنین به نظر می‌رسد که در دهه‌های آخر قرن سوّم، بسیاری در جامعه شیعه انتظار داشته‌اند که امام غائب پیش از رسیدن به چهل سالگی خروج و ظهور خواهند فرمود^{۲۳۳}. این برابر با آخرین سال‌های قرن می‌شد. این انتظار طبیعتاً از روایاتی سرچشمه می‌گرفت که می‌گفت قائم آل محمّد جوانی نیرومند^{۲۳۴} در سنین سی یا سی و یک سال، و حداکثر چهل خواهد بود^{۲۳۵} و این که هر کس از سنّ چهل سالگی بگذرد دیگر نباید امید داشت که او قائم باشد^{۲۳۶}. اما چون انتظار بر نیامد در آغاز گفته شد که شاید ذکر حدّ سنی مزبور برای آن

توقعیات و اجوبه مسائل از حضرت ولی عصرّ باشد شک داشته‌اند (همان منبع: ۲۲۸). البته گاهی جواب‌ها به طور واضح نمی‌توانست از امام باشد مانند مواردی که به تعارض میان اخبار اشاره شده و سائل را به این دلیل مخیر دانسته‌اند (همان منبع: ۲۳۲) یا به اجماع شیعه (احتجاج ۲: ۳۰۷) و یا به روایات از ائمه گذشته (ایضاً ۲: ۳۰۸ و ۳۱۱ و ۳۱۴) استناد شده است. مگر آن که گفته شود چنین موارد برای آشنا ساختن جامعه شیعه با نظام اجتهاد و مبانی اصول فقه بوده است.

۲۳۱. غیبت شیخ: ۲۴۰.

۲۳۲. همان منبع: ۲۲۸ و ۲۲۹.

۲۳۳. در سال ۳۰۲ جوانی دعوی کرد که فرزند امام عسکری (ع) است. خلیفه عباسی زمان (مقتدر) نخست او را با احترام پذیرفت و از نقیب سادات خواست تا در صحتّ دعوی او بنگرد. در تحقیقات بعدی معلوم شد که او دروغ‌گوست. شرح ماجرا را در صله تاریخ طبری عربی قرطبی: ۴۹ - ۵۰ ببینید.

۲۳۴. کافی ۱: ۵۳۶.

۲۳۵. عقد الدرر سلمی: ۳۵ - ۳۶ / القول المختصر: ۴۳.

۲۳۶. الامامة والتبصرة: ۱۴۶ / غیبت شیخ: ۲۵۸ / دستور المنجمین: ۳۴۵ / ملل شهرستانی ۱: ۲۰۲.

بوده که فرمانروایان بیدادگر - که قوای خویش را برای در هم شکستن چنین قیامی آماده کرده بودند - فریب خورده و به اشتباه بیافتند^{۲۳۷}. بعداً منظور درست آن احادیث معلوم شد که قائم آل محمد در هنگام ظهور، در هیأت و حالت جوانی سی و چند ساله خواهد بود هر چند هزاران سال زندگی کرده باشد^{۲۳۸}. این تفسیر درست، مستند به سابقه بود. روایتی که از حضرت صادق روایت شده و به روشنی مورد استناد واقفه بوده است می‌گفت که قائم مدت ۱۲۰ سال عمر خواهد کرد ولی در هیأت جوانی سی و دوساله خروج خواهد نمود^{۲۳۹}. از طرف دیگر سابقه‌ای دیگر نیز داشت. پیش از این

همچنین رجوع کنید به هدایه خصیبه: ۲۴۲ - ۲۴۳. شاید بر اساس همین روایات بود که برخی از شیعیان در این دوره (به نقل فهرست ابن ندیم: ۲۲۵ و از آنجا در سیر اعلام النبلاء ۱۵: ۳۲۸، همچنین رجوع کنید به معرفی عقائد صنف دوم از اصناف اربعه شیعه قطعیه در کتاب الشجره ابو تمام که می‌گفته‌اند پس از حضرت عسکری (ع) فرزند او امام است «ثم بعده القائم الذی یخرج») می‌گفتند فرزند امام عسکری (ع) شاید در اختفاء رحلت کرده و فرزند ایشان جانشین وی شده باشد. این نظریه ظاهراً حاصل ترکیب این مقدمات بود: (۱) وجود امامت فرزند حضرت عسکری (ع) بر اساس روایات اثبات شده است (۲) او در غیبت رفت چون بنا بود قائم آل محمد باشد و گرنه دلیلی برای غیبت او نبود زیرا زمانه از روزگار آباء و اجداد او سخت‌تر نیست بلکه اکنون شیعیان در موقعیت بسیار بهتری از نظر سیاسی هستند (۳) سن قائم نمی‌تواند بیش از چهل سال باشد. چون فرزند حضرت عسکری (ع) تا این سن خروج نفرمود پس ایشان قائم نیست و عدم ظهور ایشان با فرض عدم قائم بودن، اماره آن است که ایشان در اختفاء رحلت کرده‌اند و طبیعتاً فرزندی از صلب مطهر ایشان جانشین و وارث مقام امامت است. و چون این فرزند هم دیده نمی‌شود پس اکنون این فرزند باید همان قائم منتظر باشد که دولت حق و عدالت را بنیاد خواهد نهاد. اعتقاد به نظریه بداء به صورتی که جامعه شیعه در آن زمان می‌فهمید مشکل انتقال وظیفه از پدر به پسر را نیز حل می‌کرد. اشکال مقدمه سوم این نظریه در متن کتاب بیان شده، ولی مقدمه دوم هم مخدوش است زیرا گرچه جناب عثمان بن سعید عمری وجه غیبت آن ولی خدا را خوف بر نفس ذکر فرموده‌اند اما معلوم نیست این امر که دلیل حدوث غیبت بوده دلیل بقاء آن هم باشد بلکه چنان که بزرگان فرموده‌اند فلسفه غیبت حضرت ولی عصر (عج) را فقط خداوند می‌داند.

۲۳۷. الامامة و التبصرة: ۱۴۶ - ۱۴۷.

۲۳۸. مجالس مفید ۲: ۹۸ / غیبت شیخ: ۲۵۹.

۲۳۹. غیبت نعمانی: ۱۸۹ / غیبت شیخ: ۲۵۹.

تاریخ، در نخستین سالهای غیبت، زیدیه نظریه شیعه را در باب امامت امامی خردسال به باد انتقاد می گرفتند و می گفتند احتیاج جامعه به امام و ضرورت وجود امام در جامعه به خاطر اداره کشور اسلامی و حفظ و نگهداری سر زمین مسلمانان از گزند دشمنان است و این مسائل نیازمند به نیرو و توان جنگیدن و قدرت فرماندهی ارتش و سپاه و ترتیب و تنظیم و رهبری امور نظامی است و چنین توانائی و امکان در یک کودک خردسال وجود ندارد.^{۲۴۰} شیعیان در برابر می گفتند اگر چنین ضرورتی پیش آید خداوند فوراً آن کودک خردسال را به جوانی برومند و نیرومند و توانا بر اداره چنان جنگ و نبرد تبدیل خواهد کرد.^{۲۴۱} حتی روایتی نقل می شد که فرزند حضرت عسکری (ع) رشد جسمی سریعی داشته و در هر ماه برابر یک سال کودکان معمولی رشد می کرد تا جائی که در روزهای آخر زندگی پدر که آن بزرگوار به حسب ظاهر کودکی پنج ساله بود عملاً مردی چنان نیرومند شده بود که حتی عمه پدرش او را شناخت.^{۲۴۲} البته همه این جوابها در مورد خود صواب و به جا بوده، و یقیناً آفریننده توانای جهان هستی که جهانی را از هیچ به وجود آورده است بر همه این صور قادر است. با این وجود، عدم تحقق انتظارات و تفسیرهای پیشین، جوی از تردید و تحیر در جامعه شیعه به وجود آورده بود. در پایان قرن سوم، ائمه زیدیه در یمن و شمال ایران فرمانروائیهای مستقل خود را بنیاد نهاده بودند. در نیمه اول قرن چهارم با به قدرت رسیدن سلسله طرفدار شیعه آل بویه در ایران و استیلاء آنان بر بغداد و خلافت عباسی و به قدرت رسیدن آل حمدان در شام، وضع سیاسی در همه جا به طور بی نظیری به نفع شیعه تغییر کرد و رجال شیعه چنان در همه مناصب و مقامات حکومت جا گرفته و نفوذ اجتماعی این مذهب در چنان حدّ بالا رفته بود که مورخان غربی امروز آن قرن را «قرن شیعه» می خوانند، به خصوص آن که به زودی در همین قرن در باختر جهان اسلام

۲۴۰. کمال الدین: ۷۸.

۲۴۱. همان منبع: ۷۹ در پاسخ یکی از علماء امامیه به ابوالقاسم بلخی.

۲۴۲. همان منبع: ۴۲۹.

هم خلافت شیعه (اسماعیلی) فاطمی با قدرت تمام ظاهر می‌شد. اکنون دیگر همه معتقد بودند که اگر امام غائب فی الواقع (چنان که سفیر اول جناب عثمان بن سعید در اولین روزهای غیبت گفته بود) به خاطر خوف جانی به غیبت رفته بود و حقیقتاً اگر ۳۱۳ نفر هوادار شمشیر زن - چنان که در روایتی گفته شده بود^{۲۴۳} - می‌یافت قیام می‌فرمود دیگر موقع خروج و ظهور ایشان بود چه هم شرط موجود بود و هم مانع مفقود^{۲۴۴}. البته در این فاصله تحلیل دیگری از فلسفه غیبت در توقیعی که به دست سفیر دوم جناب محمد بن عثمان صادر شده بود^{۲۴۵} به جامعه شیعه داده شد و آن این بود که امام غائب برای آن که در هنگام ظهور، بیعت خلفاء زمان را در گردن نداشته و نتیجتاً با قیام خود مرتکب شکستن بیعت و نقض عهد نشوند در خفاء به سر می‌برند. می‌دانیم که این مسأله نقض بیعت در سنت اسلامی یک گناه بزرگ شناخته می‌شد گر چه دو مکتب سنی و شیعی در این مسأله که منظور، بیعت با چه کسی است اختلاف اساسی داشتند. به نظر شیعیان منظور بیعت با امام حق بود و ناقضین و ناکثین مانند خوارج بودند که بیعت با مولای متقیان را شکستند یا اهل کوفه که بیعت با سرور شهیدان را نقض کردند، اما خط اموی و ضد شیعه در مکتب تسنن که طرفدار مشروعیت هر حاکمی بود حتی اگر حکومت و قدرت را به زور شمشیر به دست آورده باشد (همان خطی که بعداً توسط احمد بن حنبل و همفکران او تأیید و ادامه یافت) نقض بیعت را هر

۲۴۳. کمال الدین: ۳۷۸. شیخ مفید رساله‌ای در پشتیبانی از این نظریه نوشته که با عنوان «الرسالة الثالثة فی الغیبه» به چاپ رسیده است.

۲۴۴. طرز بر خورد مقتدر عباسی و دستگاه خلافت را با مدعی فرزندی حضرت عسکری (ع) در سال ۳۰۲ در صله تاریخ طبری: ۴۹ - ۵۰ (و از آنجا در منتظم ابن جوزی) ببینید.

۲۴۵. کمال الدین: ۴۸۵ که با برخی روایات منسوب به ائمه سلف در فلسفه غیبت قائم آل محمد در زمان آینده تأیید می‌شد (غیبت نعمانی: ۱۷۱ و ۱۹۱ / عیون اخبار الرضا ۱: ۲۷۳ / کمال الدین: ۴۷۹ - ۴۸۰)، از جمله یک روایت که در سند آن اشکالی زمانی هست چه آن را یک راوی متقدم از کسی که براساس کتابهای رجال پس از او زندگی می‌کرده است روایت می‌کند (رجوع کنید به غیبت نعمانی: ۱۷۱، پاورقی شماره ۱).

چند اگر به زور و تحت شرائط اضطراری و تقیه گرفته شده باشد گناه کبیره می دانست. در قرون اولیه، اعضاء جامعه اسلامی - حتی ائمه هدی (صلوات الله علیهم) - ۲۴۶ در شرائط تقیه مشمول این گونه بیعت ظاهری با خلفاء جور بودند اما به شهادت قیام حضرت سید الشهداء (ع) و زید بن علی و بر اساس مبانی مکتب مقدس تشیع که خلافت آن خلفاء را مشروع نمی دانست (بلکه به بداهت عقل) قیام علیه آنان حرام نبود. حالا چرا باید چنین فلسفه‌ای که از اساس، مخالف موازین مکتب است به عنوان توقیع در جامعه شیعه منتشر شود مطلبی است که محتاج تحقیق است ۲۴۷. آنچه ما امروز می توانیم بگوئیم و بزرگان علماء شیعه گفته اند این است که فقط خداوند به رموز و راز این غیبت آگاه است و هیچ ضرورتی ندارد که از این حد پافراتر نهاده و در صدد فلسفه سازی و توجیه من عندی برای آن باشیم.

بدین ترتیب در پایان غیبت صغری که علی بن بابویه کتاب الامامة و التبصرة خود را می نوشت بسیاری از شیعیان در شک و تحیر شدید به سر می بردند ۲۴۸. اندکی بعد در پایان دهه چهارم قرن مزبور (قرن چهارم) که محمد بن ابراهیم نعمانی کتاب غیبت خود را به پایان می برد ۲۴۹ اکثریت مطلق شیعیان در عراق (در واقع تمام جامعه شیعه با چند استثناء معدود) همه یک سر در شک و تزلزل شدید بودند و هر یک به نحوی

۲۴۶. کمال الدین: ۴۸۵.

۲۴۷. ظاهراً به همین دلیل است که نه شیخ مفید در رساله خود در علت غیبت حضرت ولی عصر که به نام «الرسالة الرابعة في الغيبة» چاپ شده و نه شیخ طوسی در کتاب غیبت، روایت بالا را که به طرق متعدّد نقل شده ذکر نکرده اند بلکه تنها همان مسأله خوف جانی را مطرح نموده اند (رساله مفید: ۳۹۵-۳۹۸/ غیبت شیخ: ۱۹۹-۲۰۱).

۲۴۸. الامامة و التبصرة: ۱۴۲.

۲۴۹. این کتاب بنابه گفته مؤلف آن در زمانی نوشته می شده که هشتاد و چند سال از ولادت امام زمان (عج) می گذشته است (ص ۱۵۷) و طبیعتاً پیش از ذیحجه ۳۴۲ که آن وسیله مؤلف بر شاگردش خوانده شده بود (ص ۱۸ پاورقی ۲) به اتمام رسیده است. پس تاریخ تألیف کتاب حدود سال ۳۴۰ خواهد بود (همچنین نگاه کنید به صفحه ۱۶۱ و ۱۷۳-۱۷۴ آن).

وجود امام غائب را انکار می‌کردند.^{۲۵۰} در مناطق شرقی‌تر بلاد شیعه نیز وضع بهتر از این نبود چه چند سال بعد از این، شیخ صدوق جامعه شیعه در خراسان و حتی علماء مورد احترام آنان را در شک و تحیر عمیق یافت.^{۲۵۱} این استمرار و تشدید همان وضعی است^{۲۵۲} که در تاریخ شیعه به عنوان «حیرت» بزرگ یاد می‌شود.^{۲۵۳} گزارشها و روایاتی که در این دوره در میان شیعیان رواج داشت نشان می‌دهد که یک شک و تحیر فراگیر و عمومی درباره این مسأله وجود داشته که منجر به ارتداد و تغییر مذهب گروه‌های بزرگی از شیعیان در همه نقاط به مذاهب دیگر شده است.^{۲۵۴} برخی از روایات حتی

۲۵۰. غیبت نعمانی: ۲۱ و ۱۵۷ و ۱۶۰ و ۱۶۵ و ۱۷۰ و ۱۷۲ و ۱۸۶.

۲۵۱. کمال الدین: ۲-۳ (همچنین نگاه کنید به صفحه ۱۶).

۲۵۲. اصطلاح «حیرت» در اساس اشاره به حالت جامعه شیعه پس از درگذشت حضرت عسکری (ع) در رابطه با موضوع جانشینی ایشان است پس شروع آن با شروع غیبت برابر است و این حالت با گذشت زمان تشدید شده و به صورت معضل‌تر و عمیق‌تر در آمد. ارجاعاتی که در پاورقی بعد ذکر شده مربوط به همین مفهوم کلی «حیرت» است نه خصوص حالت تشدید یافته آن در پایان غیبت صغری (توضیح شفاهی مؤلف در توضیح ابهامی که در این رابطه در متن انگلیسی کتاب هست. ایشان در خواست کرده‌اند که از محقق محترم آقای رسول جعفریان که این نکته را خاطر نشان کرده‌اند تشکر شود).

۲۵۳. نگاه کنید برای مثال به غیبت نعمانی: ۱۸۵ و ۱۸۶ و ۱۹۰ / کمال الدین: ۲۵۸ و ۲۸۶ و ۲۸۷ و ۳۰۲ و ۳۰۴ / بحار الانوار: ۵۱ و ۱۰۹ و ۱۱۸ و ۱۴۲ و ۱۵۸ که در این منبع اخیر احادیث مشابهی را از مصادر اولیه دیگر نقل می‌کند (همچنین هدایه خصبی: ۳۵۷-۳۵۸ / تاریخ الائمه ابن ابی الثلج: ۱۱۶ / القاب الرسول و عترته: ۲۸۷). گذشته از این روایات، اصطلاح «حیرت» در همین معنی در نام برخی کتابهایی که در این دوره در پیرامون غیبت امام زمان نوشته شده نیز به کار رفته است از جمله در نام کتاب علی بن بابویه: «الامامة والتبصرة من الحيرة» و کتابهایی از محمد بن احمد صفوانی (نجاشی: ۳۹۳) و سلامه بن محمد ارزنی (همان منبع: ۱۹۲) و عبدالله بن جعفر حمیری (ایضاً: ۲۱۹). نام کتاب کمال الدین شیخ صدوق هم که به طور کامل در پایان مجلد اول آن: ۳۳۲ و آثار دیگر مؤلف (مانند عیون اخبار الرضا: ۱ و ۵۴ و ۶۹ / خصال: ۱۸۷) آمده مشتمل بر ذکر آن است این چنین: «کمال الدین و تمام النعمة فی اثبات الغيبة و کشف الحيرة».

۲۵۴. غیبت نعمانی: ۲۲ و ۲۵ و ۶۱ و ۱۵۴ و ۱۷۰ و ۱۷۲ و ۱۸۶ و ۱۹۰ و ۲۰۷-۲۰۸ / کمال الدین: ۱۶ و ۱۷ و ۲۵۳ و ۲۸۶ و ۲۸۷ و ۳۰۴ و ۳۱۷ و ۳۵۶ و ۳۶۰ و ۴۰۸ / غیبت شیخ: ۴۱ و ۲۰۴ و ۲۰۶ / مقتضب الاثر: ۲۳ / الرسالة الخامسة فی الغيبة شیخ مفید: ۴۰۰ / نصوص شیخ صدوق به نقل سید هاشم

چنین القاء می‌کنند که اکثریت شیعیان در این دوره از مذهب حق مرتد شده‌اند زیرا در آن روایات که منابع این دوره به عنوان «پیشبینی‌های به تحقق پیوسته ائمه اطهار» نقل می‌کنند گفته می‌شود که اکثریت^{۲۵۵} (برابر بعضی روایات تا دو سوم)^{۲۵۶} از آنان که پیرو مذهب حق بوده‌اند مرتد شده و به مذاهب دیگر رو خواهند آورد^{۲۵۷}. در همین روایات که پیشبینی‌های آن به گفته منابع آن دوره واقعیت یافته بود گفته می‌شود که دشمنی و خصومت شدید میان شیعیان پدید خواهد آمد تا حدی که برخی از آنان برخی دیگر را دروغگو خوانده و یکدیگر را لعن می‌کنند و به صورت یکدیگر آب دهان می‌افکنند^{۲۵۸} و کارهای ناشایست دیگری از این قبیل که در آن اخبار آمده و به شهادت منابع، در آن دوره میان جامعه شیعه رواج یافته بود^{۲۵۹}. چنین است که ابو غالب زراری، عالم جلیل شیعه در آن ادوار، از آن به «الفتنه التي امتحنت بها الشيعة» یاد نموده است^{۲۶۰}.



در آن روزهای غم انگیز شاید کمتر کسی گمان می‌برد که مکتب تشیع امامی دیگر بتواند به زندگی خود ادامه دهد و شاید بیشتر مردم انتظار داشتند که دفتر آن نیز مانند

بحرانی در کتاب الانصاف: ۳۳۵.

۲۵۵. غیبت نعمانی: ۱۶۵ و ۱۷۲ و ۱۸۶ / کمال الدین: ۳۲۳ - ۳۲۴ و ۳۷۸ / غیبت شیخ: ۲۰۶.

۲۵۶. کمال الدین: ۶۵۶ (که کلمه «ثلثی» یعنی دو ثلث به غلط «ثلث» چاپ شده) / غیبت شیخ: ۲۰۶.

۲۵۷. بسیاری از این شیعیان امامی به شاخه‌های دیگر تشیع مانند تشیع اسماعیلی گرویدند (برای مثال نگاه کنید به تثبیت دلائل النبوة ۲: ۳۹ / افتتاح الدعوة: ۳-۹ [دو مورد مربوط به سال ۲۹۶]). در جزء

کافی ۱: ۵۲۰). دیگران به تسنن یا به فرق غلات پیوستند (نمونه در نشوار المحاضرة تنوخی ۸: ۷۰).

۲۵۸. کافی ۱: ۳۴۰ / غیبت نعمانی: ۱۵۹ و ۲۱۰ و ۲۶۰ / کمال الدین: ۳۱۷ و ۳۴۸ و ۳۶۱.

۲۵۹. الاشهاد ابو زید علوی، بند ۲۴ / کمال الدین: ۳۱۷ و ۳۶۱ / مقتضب الاثر: ۲۳.

۲۶۰. رساله ابی غالب الزراری: ۱۳۱.

بسیاری دیگر از فِرَق اسلامی و شیعی که سرانجام منقرض شده و جز نامی از آنان در بطون کتب و دفاتر نمانده بود در هم پیچیده شود. اما خواست الهی جز این بود و مشیت او بدان تعلق گرفته بود که این معضل به دست گروهی از سربازان گمنام ولی خدا (عج) حل شده و اساس تردید و تحیر از جامعه تشیع رخت بر بندد. آن سربازان گمنام، محدثان شیعه و روات اخبار و آثار آنان بودند. حدیث این ماجرا که از اوائل قرن چهارم آغاز شده ^{۲۶۱} و کار کرد آن در حدّ اعجاز است چنین است:

سالهای دراز می‌گذشت که یک حدیث بسیار مشهور از قول پیامبر اکرم (ص) در جامعه اسلامی شایع بود که بر اساس آن ایشان پیشبینی فرموده بودند که پس از ایشان دوازده خلیفه (یا امیر یا قَیم به اختلاف تعبیر احادیث) خواهند آمد که همه از قبیله ایشان، قریش، خواهند بود ^{۲۶۲}. در برخی نسخ این حدیث هم گفته شده بود که پس از این دوازده خلیفه، هرج و مرج بر جامعه چیره خواهد شد ^{۲۶۳}. سنّیان از دیر زمان این حدیث را نسلأ بعد نسل روایت کرده و نسبت به آن عنایت تمام داشتند. حتی در زمان خلافت ولید دوم (۱۲۵-۱۲۶) که نهضت ضدّ اموی قدرت گرفته، نخستین طلّیعه‌های انقلابی که سرانجام بنی امیه را ریشه کن کرد هویدا می‌گردید و نیروهای شورشی و معتزله اولیه (که در آن زمان دشمنان، آنان را قدریه می‌خواندند) گرد یزید بن ولید

۲۶۱. این تاریخ‌گذاری بر آن مبناست که حدیثی که در متن ذکر می‌شود در آثار ابو سهل نوبختی و ابو محمد نوبختی و سعد بن عبدالله اشعری و ابن قبه که برخی از آن در حدود سال ۲۹۰ تألیف شده است مطلقاً مورد اشاره قرار نگرفته، ولی در کتاب علی بن بابویه نوشته پیرامون ۳۲۵ آمده است. پس توجه به آن در این میانه آغاز شده است.

۲۶۲. مسند طایلسی: ۱۰۵ و ۱۸۰ / فتن نعیم بن حمّاد: ۲۰ پ- ۲۱ و ۲۶ پ / مسند احمد بن حنبل ۱: ۳۹۸، ۸۶: ۱۰۸ / صحیح بخاری ۴: ۴۰۷ / صحیح مسلم ۳: ۱۴۵۲-۱۴۵۳ / سنن ابو داود ۴: ۱۰۶ / سنن ترمذی ۹: ۶۷ / معجم طبرانی ۲: ۲۱۳-۲۱۸ و ۲۲۷-۲۲۹ و ۲۳۶ و ۲۳۸ و ۳۹۸-۳۹۹ / مستدرک حاکم ۳: ۶۱۷-۶۱۸ / تاریخ بغداد ۲: ۱۲۶، ۱۴، ۳۵۳ / تاریخ دمشق ابن عساکر، بخش حالات عثمان: ۱۷۳-۱۷۴.

۲۶۳. سنن ابو داود ۴: ۱۰۶.

جمع شده، و آرامش دیر پای دوره خلافت پر اختناق امویان را تهدید می‌کردند عده زیادی از محدثان اهل سنت این حدیث را در همه جا می‌خواندند. شواهد نشان می‌دهد که حتی در سال‌های پایانی روزگار هشام بن عبدالملک (۱۰۵ - ۱۲۵) هم که مسأله ولایت عهدی او چند بار به مشکلات بر خورده و ابرهای تیره، آسمان اقبال بنی امیه را می‌پوشانید عثمانیه که اینک دچار هراس می‌شدند این حدیث را مکرراً نقل نموده و چنین نتیجه‌گیری می‌کرده‌اند که این حدیث اشاره به حالت آن زمان دارد که پس از سه خلیفه اول (که عثمانیه به عنوان راشدین می‌پذیرفتند) و خلفاء مجمع علیه اموی که هشام نهمین آنان بود اکنون می‌رود که هرج و مرج جایگزین گردد. در هر صورت این حدیث شریف سالیانی دراز پیش از آن که ماجرای غیبت صغری در سال ۲۶۰ پیش آید در افواه و السنه مردم سایر و رائج بوده و در کتب حدیث ثبت و ضبط شده بود. شاید هنوز حضرت صادق (ع) رحلت نفرموده بودند که لیث بن سعد محدث مصر (متوفی ۱۷۵) این حدیث را در کتاب امالی خود ثبت کرده بود^{۲۶۴} و هنوز قرن دوم به انتها نرسیده و تعداد ائمه طاهرين از هشت تجاوز نکرده بود که ابو داود طیالسی (متوفی ۲۰۴) آن را در مسند خود، و سپس نعیم بن حماد (متوفی ۲۲۸) در کتاب فتن و دیگران در آثار خود ضبط نموده بودند.

در برابر عثمانیه که (چنان که از اسانید این حدیث شریف و نحوه انتشار و تکثیر روات آن پیداست) در اواخر دوره اموی به این حدیث شریف عنایت تمام یافته بودند^{۲۶۵}

۲۶۴. به نقل ابن شهر آشوب در متشابه القرآن: ۲: ۵۶.

۲۶۵. این توجه و عنایت تا چندین دهه پس از سقوط و زوال دولت اموی نیز ادامه یافت و عثمانیان از آن حدیث به مثابه حربه‌ای علیه مشروعیت حکومت بنی عباس استفاده می‌کردند با این استدلال که آنان پس از دوازده خلیفه مشروع مجمع علیه آمده و بنابراین جزء جانشینان به حق پیامبر نیستند. برای مثال نگاه کنید به این روایت در عیون الاخبار ابن قتیبه ۱: ۳۰۲ که به وضوح از آثار دوره ولایت عهدی یا خلافت مهدی عباسی (سال‌های ۱۵۸ - ۱۶۹) است: «عن ابن عباس أنه كان اذا سمعهم يقولون «يكون في هذه الأمة اثني عشر خليفة» قال ما احمقكم! ان بعد الاثني عشر ثلاثة منا: السفاح والمنصور»

شیعیان (که چنان که پیش از این دیدیم انتظار داشتند سلسله امامان تا پایان جهان ادامه یافته و شماره آنان بسیار بیش از این شود) ظاهراً هرگز به آن توجه جدی ننمودند و جز کسانی که بر اسرار ائمه آگاهی داشتند به نقل و ضبط آن نپرداختند. در واقع در هیچ یک از کتابهای باز مانده شیعه از قرن‌های دوم و سوم، هیچ کتابی که پیش از آخرین سال‌های قرن سوم نوشته شده و در آن تصرّف نشده باشد^{۲۶۶}، شاهی نیست که

والمهدی.

۲۶۶. در کتاب بصائر الدرجات صفار قمی (متوفی ۲۹۰) در «باب فی الائمه اثمهم علیهم السلام محدثون مفهمون» در صفحه ۳۱۹ - ۳۲۰ دو روایت هست که در یکی از آن دو از امام صادق و امام باقر نقل می‌شود که هر دو فرموده‌اند: «نحن اثنا عشر محدثاً»، و در دیگری که با دو نسخه متفاوت روایت شده بنابر یک نسخه امام باقر فرموده‌اند: «الاثنی عشر الائمه من آل محمد کلهم محدث من ولد رسول الله وولد علی» و بنابر نسخه دیگر فرموده‌اند: «قال رسول الله من اهل بیتی اثنا عشر محدثاً». در صفحه ۳۷۲ نیز به نقل از سلیم بن قیس روایتی آمده که امیرالمؤمنین (ع) بر اساس آن فرموده‌اند: «اتی واوصیائی من ولدی مهدیون کلنا محدثون. فقلت: یا امیرالمؤمنین من هم؟ قال: الحسن والحسین، ثم ابنی علی بن الحسین... ثم ثمانية من بعده واحداً بعد واحد». نقل از سلیم نه تنها در نسخه موجود کتاب او نیست بلکه در فصول کوناگونی که نعمانی در غیبت خود: ۶۸ - ۸۴ از آن نقل می‌کند نیز وجود ندارد در حالی که با ملاحظه اهتمام شدیدی که نعمانی به جمع‌آوری روایات اثنی عشر داشته است (چنان که در چند پاورقی بعد می‌بینیم) به حسب عرف و عادت اگر چنین روایتی در نسخه متداول آن کتاب در آن دوره بود باید توجه او را به خود جلب می‌کرد. پس گویا با اطمینان خاطر می‌توان گفت که کلمه «ثمانیه» در عبارت بصائر، در اصل «الائمه» بوده و عبارت چنین بوده است: «ثم الائمة من بعده واحداً بعد واحد». روایت دوم را کلینی به نقل از صفار عیناً با همان سند موجود در بصائر در کافی ۱: ۲۷۰ نقل کرده اما عبارتی که عدد ائمه را دوازده نفر می‌داند ابدأ در آن نقل نیست. البته آن عبارت در روایاتی دیگر از منابعی دیگر در کافی ۱: ۵۳۱ و ۵۳۳ در «باب ما جاء فی الاثنی عشر» هست که درباره آن اندکی پس از این سخن خواهد رفت (نیز در غیبت نعمانی: ۶۶). این خود شاهی است بر آن که کتاب بصائر صفار در ادوار متأخرتر دستخوش تغییرات و افزودگی‌هایی شده است. روایت اول نیز که در بصائر باسندی ناقص - از آغاز و انجام - آمده در پایان همان باب کافی ۱: ۵۳۴ از دو منبع دیگر نقل شده، و این مطلب - به ضمیمه نقص فاحش سند در بصائر - به ذهن می‌رسد که آن نیز باید بر متن بصائر افزوده شده باشد. البته آن روایت اصولاً با شکلی دیگر از آن که در غیبت نعمانی: ۹۶ - ۹۷ هست دگرگونی‌هایی دارد که می‌رسد در متن آن تصرّفاتی راه یافته است.

این حدیث شریف ابداً توجّه احدی از مؤلفین شیعه را جلب کرده یا کسی در آن جامعه ابداً به خاطر گذرانده باشد که شاید این حدیث مربوط به آنان باشد. در حقیقت چنین به نظر می‌رسد که آنان این حدیث بسیار مشهور را به کلی «بایکوت» کرده و شاید آن را با توجّه به جوّ سازی و سوء استفاده‌ای که پیش از این، عثمانیه از آن در روزگار انقلاب ضدّ اموی کرده بودند نوعی حدیث ضدّ شیعی به حساب می‌آورده‌اند. نه نوبختیان و نه سعد بن عبدالله اشعری و نه ابن قبه که همه در اواخر قرن سوّم در دوره غیبت صغری می‌زیسته‌اند در هیچ یک از آثار بازمانده خود^{۲۶۷} اشاره‌ای به این حدیث و یا به این که عدد ائمه منحصر به دوازده است نکرده‌اند. پس هیچ کس نمی‌تواند ادّعا کند که شیعیان کمترین نقشی در نقل و تکثیر و اشاعه این حدیث در طول سه قرن اوّل هجری داشته یا چیزی در تأیید نظریه بعدی خود در عدد ائمه جعل و وضع کرده باشند. مشکل بتوان شاهد و دلیلی قاطع‌تر از دلیل حقانیت مذهب شیعه اثنی عشری در جهان یافت که خود سالیان دراز مسأله‌ای را نادیده گرفته بلکه با آن مبارزه کردند تا آن که گذشت اّتام و مشیّت الهی بر آنان و بر همگان روشن ساخت که منظور از آن، خود ایشان بوده‌اند^{۲۶۸}

۲۶۷. یعنی بخش بازمانده کتاب التنبیه ابو سهل نوبختی، قسمت مربوط از فرق الشیعه ابو محمّد حسن بن موسی نوبختی، قسمت مشابه از المقالات و الفرق سعد بن عبدالله اشعری و همچنین کتاب ناسخ القرآن و منسوخه و مختصر بصائر الدرجات او (در فرض ثبوت صحت انتساب آن به وی)، و هر سه رساله ابن قبه که در پایان این اثر گذارده شده است.

۲۶۸. سه استثناء بر حکم به عدم تعرّض شیعه نسبت به حدیث شریف اثنی عشر قابل بحث است. اوّل کتاب عباد بن یعقوب رواجی متوفی ۲۵۰ (که به نام اصل ابی سعید عباد العصفری در اصول سته عشر به چاپ رسیده است)؛ ۱۵، و از آن در کافی ۱: ۵۳۴ (جز آن که در نقل کافی ۱۲ نفر از ذریه پیامبر اکرم ذکر شده و در نسخه چاپی اصل، به یازده نفر اصلاح شده است تا با امیر المؤمنین ۱۳ نفر نشوند). این استثناء وارد نیست زیرا عباد بن یعقوب از روات عامّه است و از امامیه نیست. دوّم تفسیر علی بن ابراهیم قمی (متوفی پس از ۳۰۷) ۲: ۴۵ که در حدیث خضر نام دوازده امام به ترتیب آمده است هر چند در روایت محاسن برقی (متوفی ۲۷۴ - ۲۸۰) از همان حدیث، تنها نام امیر المؤمنین و حسنین (ع) آمده و سپس می‌گوید خضر نام باقی امامان را یکا یک ذکر کرد (محاسن: ۳۳۲ - ۳۳۳). این هم استثنائی بر حکم کلی بالا نیست زیرا نسخه موجود تفسیر علی بن ابراهیم، تدوین شاگرد او

ابوالفضل عباس بن محمد بن قاسم بن حمزه است (ذریعه ۴: ۳۰۳-۳۰۸) که به حسب قاعده در دهه‌های نخستین قرن چهارم ترتیب داده و در آن تاریخ، موضوع اثنی عشر و ختم امامت به ولی الله اعظم مشخص شده و نسخه کامل حدیث خضر در دسترس بود (کافی ۱: ۵۲۵/ غیبت نعمانی: ۵۸-۶۰/ عیون اخبار الرضا ۱: ۶۷/ کمال الدین: ۲۱۳-۲۱۵). سوّم کتاب سلیم بن قیس هلالی که در اساس یک اثر تبلیغی ضدّ سنی، ظاهراً از اوائل قرن دوم، و از بازمانده ادبیات ضدّ اموی است که در پیش در آمد انقلاب ضدّ آن سلسله توسط شیعیان تهیه شده و شاید برای ردّ گم کردن به نام یک‌صحابی ناشناخته امیرالمؤمنین (ع) - که ظاهراً نامی مستعار است - در میان مردم پخش نموده بودند. نسخه موجود کتاب، صورت تکمیل یافته آن اثر است. در این کتاب به نقل نجاشی: ۴۴۰ و مسعودی در التنبیه و الاشراف: ۲۳۱ روایت اثنی عشر به این شکل آمده بود که علی (ع) و دوازده نفر از فرزندان او ائمه هدی هستند. این نقل موجب شد که ابو نصر هبة الله بن احمد کاتب، نواده دختری جناب محمد بن عثمان عمری، سفیر دوم ناحیه مقدسه، در اواخر قرن چهارم کتابی بنویسد و ادّعاء کند که ائمه سیزده نفر بوده‌اند: دوازده امام شیعه به اضافه زید بن علی (نجاشی: ۴۴۰). در نسخه چاپی کتاب سلیم این را اصلاح کرده و به «علی و یازده نفر از ذریه او» تبدیل نموده‌اند (صفحات ۶۲ و ۲۰۱). نیز نگاه کنید به ۴۹ و ۱۰۹ و ۱۲۵ و ۱۵۱ و ۱۶۷ و ۱۶۸. نیز رجوع شود به الاخبار الدخیله: ۱-۱۰). این استثناء هم وارد نیست. کتاب مزبور اگر چه شیعی است ولی چون اساس آن «الزام خصم بما الزم علیه نفسه» است مطالب و اخبار آن همه اخباری است که در آن زمان، محدّثان اهل سنت نقل می‌کرده‌اند و این اثر همان‌ها را علیه ایشان به کار برده است. پس نقل مزبور - حتی با فرض وجود در نسخه اصلی - شاهد بر وجود نسخه مشابهی از آن حدیث در روایات قدیم شیعه نیست بلکه نوعی تصرف شیعی است (با افزودن علی و ذریه او) در یک حدیث شایع سنی، که لذا به گرفتاری هم برخورد کرده است چنان‌که اشاره شد. (البته در غیبت نعمانی: ۶۸-۸۴ فصول مطوّلی به نقل از کتاب سلیم بن قیس آمده که در آن مکرّر در مکرّر بر عدد ائمه تصریح و تأکید شده است. به این فصول - علی رغم آن که کتاب سلیم اثری مشهور و در میان شیعه متداول بوده است - در آثار متقدّم‌تر شیعه و دیگران که آن کتاب را دیده‌اند اشاره‌ای نیست [حتی در کافی که مؤلف آن اندکی پیش از این در بغداد زندگی می‌نمود. هر چند در آن کتاب ۵۲۹: ۱ متنی دیگر به صورت روایت شفاهی از سلیم در این مورد هست که به نظر می‌رسد اصیل بوده و در تحریر قدیم کتاب سلیم وجود داشته، هر چند عبارت «ثم تکمله اثنی عشر اماماً تسعة من ولد الحسين» - که در سیاق آن متن، عبارتی غیر فصیح و به وضوح الحاقی است - بعدها تکمیل بر متن افزوده شده است]. از طرف دیگر تصریح و نقل نعمانی در این مورد تردیدی به جای نمی‌گذارد که آن منقولات در تحریری از کتاب سلیم که در دهه چهارم قرن چهارم در بغداد یافت می‌شده است وجود

و این حقیقت جز تا سال‌های پایانی قرن سوم بر کسی جز راز داران اسرار امامت مشهود نگردید. ۲۶۹

نویسنده فاضل شیعی در آغاز دوره غیبت کبری، محمد بن ابراهیم نعمانی گویا نخستین کسی در میان مؤلفان شیعه^{۲۷۰} است که به اهمیت مسأله اثنی عشر به درستی توجه کرده است.^{۲۷۱} اصل توجه به این نکته گویا از اواخر دوره غیبت صغری آغاز شده و علی بن بابویه قمی در پیرامون سال ۳۲۵ در مقدمه کتاب **الامامة والتبصرة** خود گفته بود که چون بسیاری از شیعیان زمان خویش را به خاطر طولانی شدن غیبت در تردید نسبت به مبانی مذهب حق یافت او این کتاب را نوشت و برخی از احادیث که شماره ائمه را دقیقاً به دست می داد نقل کرد تا جامعه شیعه اطمینان یابد که راه او راه درست و صراط مستقیم است.^{۲۷۲} فصلی نیز از روایاتی که عدد ائمه را دوازده می داند در **کافی** کلینی است.^{۲۷۳} گرچه آن فصل در جای مناسب آن نیست و چنین می نماید که

داشته که لابد توسط ناسخی فاضل در همان سال‌ها تَبَرَّکاً و تکمیلأً بر متن افزوده شده بود. مشابه این گونه مطالب در برخی مجامیع که در ادوار متأخرتر با نام‌هایی مانند غیبت و رجعت پدیدار و تَبَرَّکاً به دانشمندانی همچون فضل بن شاذان نسبت داده شده است [هر چند با وجود اهمیت موضوع و اهتمام بسیار بدان و به مرویات مؤلفان آن، محدثان بزرگ قرن چهارم و پنجم از آن آثار نقلی ننموده‌اند] نیز دیده می شود).

۲۶۹. نجاشی: ۳۱۰ می گوید که فارس بن حاتم قزوینی کتابی نوشته بود در موضوع «عدد الائمة من حساب الجمل». این کتاب چنان که عنوان آن نشان می دهد ربطی به احادیث اثنی عشر نداشته و به ظن قوی به نتیجه‌ای که جامعه شیعه بعداً در این باره رسید نیز نمی رسیده است.
۲۷۰. طبیعتاً منظور نویسندگانی است که آثار آنان به دست ما رسیده است.
۲۷۱. ببینید غیبت نعمانی: ۵۷-۱۲۷.

۲۷۲. الامامة والتبصرة: ۱۴۲ و ۱۵۱. با این همه در سراسر کتاب، روایتی که عدد دوازده را به خصوص ذکر کند دیده نمی شود پس این که منظور علی بن بابویه از آن گفته، نکته ذکر شده در بالا باشد نیازمند تأمل و دقت بیشتر است.

۲۷۳. کافی ۱: ۵۲۵-۵۳۵.

۲۷۴. الحاقات بعدی است که شاید وسیله خود مؤلف در سنوات بعدالحاق شده است.

۲۷۴. محمّد بن ابراهیم نعمانی شاگرد و از یاران نزدیک کلینی است که شخصاً اجزاء کافی را استنساخ کرده (مقدمه حسین علی محفوظ بر کافی: ۱۹ و منابع آن) و نسخه موجود کافی، بنابر مشهور، جمع میان نسخه او و نسخه صفوانی است که موارد اختلاف دو نسخه را هم با عبارت «فی نسخه الصفوانی» و «فی نسخه النعمانی» در متن کافی مشخص کرده‌اند (نگاه کنید به دیباچه روضه کافی، توضیحات هامش صفحه عنوان نسخ قدیم کتاب که گراور شده است). نعمانی در فصل مربوط به عدد ائمه از کتاب غیبت خود: ۵۷-۱۱۱ تلاش کرده کلیه روایاتی را که در این باب می‌توانسته است فراهم کند گرد آورد. پس از اتمام کتاب او دو روایت دیگر هم در این باب یافت و آن را بر فصل افزود (صفحات ۹۷-۱۰۱). چنان که از یاد داشتی که راوی اصلی کتاب ابو الحسن محمد بن علی شجاعی (نجاشی: ۳۸۳) پیش از آن دو حدیث افزوده است (ص ۹۷) معلوم می‌شود. دیدیم که این کتاب در حدود سال ۲۴۰ یعنی ده سال پس از وفات کلینی به سال ۳۲۹ تألیف شده است. شگفتناکه نعمانی ۱۶ حدیث از مجموع ۲۰ حدیثی را که کلینی در باب مزبور آورده است ندارد هر چند برخی از همان‌ها را از مشایخ دیگر حدیث و با اسناد دیگر دارد. این به وضوح نشان می‌دهد که در نسخه او از کافی این ۱۶ حدیث وجود نداشته (هر چند در کافی موجود به اختلاف نسخه در این مورد اشاره‌ای نیست) به خصوص اگر ارجحیتی را که نعمانی برای روایات کلینی قائل می‌شود در نظر بگیریم تا آنجا که در مورد یکی از آن چهار حدیثی که از آن باب روایت کرده چون منبع دیگری هم داشته نخست روایت کلینی را آورده و سپس به آن اسناد دیگر با عبارت کلی «و در روایت دیگر» اشاره کرده و اختلاف مختصر متن را توضیح داده است (ص ۹۴-۹۵). پس چاره‌ای نیست که آن ۱۶ روایت را الحاقی بدانیم.

توضیح این نکته هم بی فایده نیست که جز چهار روایتی که نعمانی از احادیث آن باب کافی نقل نموده است روایت پنجمی را هم به نقل از کلینی دارد که از باب دیگری از آن کتاب (باب غیبت) است ولی میان نقل نعمانی و نسخه موجود کافی تفاوت‌های چشمگیری دیده می‌شود. در کافی ۱: ۳۳۸ (و همچنین در الامامة والتبصرة: ۱۴۶. نیز نگاه کنید به کمال الدین: ۲۱۵ و ۳۲۳ / اثبات الوصیه: ۲۶۰) مدت غیبت «شش روز، شش ماه یا شش سال» ذکر شده ولی در نعمانی: ۶۱ «حیناً من الدهر» آمده است. در کافی دارد که مهدی نسل یازدهم از امیرالمؤمنین است (یا نسل دوازدهم بنابر نسخه دیگر [نگاه کنید به غیبت نعمانی: ۶۱ پاورقی ۳. نیز هدایه خصیبه: ۲۶۲ / کفایه الاثر: ۳۱۶ / غیبت شیخ: ۲۰۴] بسته به آن که عبارت، «من ظهري، الحادی عشر من ولدی» خوانده شود یا «من ظهر الحادی عشر من ولدی». در المجدی: ۱۳۴ جمله به شکل «العاشر من ولد الثاني» در آمده است). در نعمانی این عبارت را به کلی اسقاط کرده است و حق با اوست چون حضرت مهدی (عج) نسل دهم از امیر المؤمنین (ع) است نه یازدهم و نه دوازدهم.

مؤلفان و محدثان بعد با مجاهدت همه جانبه و پیگیر خود بسیاری از احادیث این باب را جمع آوری کرده و آن قدر در این مورد حدیث یافتند که خود مبنای تألیف کتاب‌های مفرد در این زمینه شد. با جمع آوری و ترتیب و تدوین این احادیث، جامعه شیعی ناگهان دریافت که پیامبر اکرم (ص) و ائمه سلف (ع) نه تنها شماره دقیق ائمه اطهار را پیشبینی فرموده بودند بلکه نام دقیق آنان - از جمله حضرت ولّی عصر (عج) را که آخرین نام در لیست دوازده نفری بود - به راز داران اسرار امامت و صحابه خاص و مخلص خود بازگو کرده بودند.^{۲۷۵}

البته برخی از کوتاه فکران در اصالت و صحت این روایات تردید می نمودند.^{۲۷۶} استدلال نادرستی که اینان داشتند آن بود که اگر این احادیث صحیح و واقعی است و نام ائمه اطهار به این روشنی و دقت از زمان پیامبر اکرم (ص)، در واقع از ادوار اولیه خلقت جهان^{۲۷۷}، مشخص و معلوم بوده است پس چرا آن همه اختلاف‌ها بر سر مسأله جانشینی هر امام میان شیعیان روی داد و آن همه فرقه که هر یک دنباله رو یک مدعی امامت بودند پدیدار شدند؟ وانگهی بسیاری از رجالی که نام آنان در اسناد آن احادیث آمده است، مانند ابو هریره صحابی پیامبر^{۲۷۸} و عبدالله بن حسن^{۲۷۹} و دیگران، خود

۲۷۵. تذکر و تأکید مجدد این نکته در اینجا ضرور است که همچنان که پیش تر گفته شد این کتاب، تاریخ مذهب است و نه کتاب کلامی. از نظر دلیل و برهان کلامی با توجه به تواتر عظیم روایات باب، و شواهد و قرائن بی حد و شمار، هیچ شخص منصف و عاقلی نمی تواند تردیدی در این امر داشته باشد که نام مبارک ائمه اطهار بر پیامبر اکرم و ائمه طاهرين و کسانی که آن بزرگواران، ایشان را بر آن آگاه ساخته اند مشخص و معلوم بوده است. بحث این است که جامعه شیعه یعنی افراد عادی اجتماع (اعم از روات و دیگران، یعنی همه جز رازداران اسرار امامت) چگونه بر این حقائق آگاه شدند. حقانیت بی تردید یک امر چیزی است و مراحل آگاهی جامعه بر آن چیزی دیگر. و این مطلب دوم است که مورد بحث کتاب در سطور بالاست نه مطلب اول.

۲۷۶. رجوع شود به کفایة الاثر: ۲۸۹ برای نمونه.

۲۷۷. نگاه کنید برای نمونه به الامامة والتبصرة: ۱۴۵.

۲۷۸. الانصاف سید هاشم بحرانی: ۲۱۰-۲۱۲.

از فرقه‌های دیگر بوده و هیچ‌گرایش عاطفی طرفدار تشیع امامی هم از آنان نقل نشده است. چگونه می‌شود کسی حقیقت را از پیامبر یا امام عصر خود بشنود و از آن مهم‌تر آن را برای دیگران بازگو کند ولی خود از آن پیروی نکند؟ اضافه بر اینها، گزارشها نشان می‌دهد که حتی افرادی مانند زرارة بن اعین، بزرگترین دانشمند و فقیه شیعه در قرن دوم، نمی‌دانستند جانشین حضرت صادق (ع) کدام یک از فرزندان ایشان خواهد بود و لذا - بنا بر نقل روایات متعدّد - چون خبر رحلت امام به کوفه رسید او فوراً فرزند خود را به مدینه فرستاد تا بیابد که جانشین ایشان و امام زمان کیست. در این میان و پیش از آن که فرزند باز گردد زرارہ بیمار شد و هنگام وفات او سر رسید. پس برای آن که مشمول حدیث «من مات ولم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة» نشود مصحف شریف را برداشته و گفت امام من کسی است که در این کتاب مشخص شده است^{۲۸۰}. واضح است که اگر زرارہ نام جانشین حضرت صادق (ع) را - چنان که در یکی از آن روایات به او نسبت داده شده^{۲۸۱} - از خود آن حضرت شنیده بود احتیاجی به آن گرفتاریها نبود. اگر دانشمندترین حواری و صحابی حضرت صادق (ع) نام جانشین ایشان را نمی‌دانست چگونه می‌توان احتمال داد که یک شاعر تازه شیعه شده‌ای مثل سید حمیری لیست کامل ائمه را بداند تا بتواند در شعری که به او نسبت داده شده است^{۲۸۲} ذکر کند. چرا باید اصحاب حضرت جواد (ع) پس از رحلت ایشان برای تعیین امام بعد، جلسه تشکیل دهند و چرا باید حضرت هادی (ع) در پاسخ اصحاب خود که با اصرار و الحاح نام جانشین ایشان را می‌پرسیدند بیان آن را بر اساس روایات متعدّد منقول در کافی به بعد موکول

۲۷۹. همان منبع: ۱۲۵-۱۲۶.

۲۸۰. رجال کشی: ۱۵۴-۱۵۵/ کمال الدّین: ۷۴-۷۶. همچنین رجوع کنید به رساله ابو غالب زراری: ۱۱۴.

۲۸۱. غیبت نعمانی: ۳۲۷-۳۲۸.

۲۸۲. دیوان سید حمیری: ۳۵۷-۳۶۹. برابر یک روایت که در کمال الدّین: ۳۳ نقل شده او به یک دوست خود نیز گفته بود که قائم آل محمد نسل ششم از حضرت صادق (ع) است. همچنین نگاه کنید به الرسالة الخامسة فی الغیبة شیخ مفید: ۴۰۰-۴۰۱/ الانصاف سید هاشم بحرانی: ۱۹۳.

کنند و آن گاه نیز بدون ذکر نام به شکل «الاکبر من ولدی» مشخص فرمایند؟ و در روایات دیگری به جای ذکر اسماء مشخص معلوم، به مشخصات کلی امام بعد الامام اشاره شود؟ و مطالب بسیاری از این قبیل.

دانشمندان و محققان شیعه به تمامی این استدلالات - که در واقع استبعاداتی بیش نیست - پاسخ دادند. این که بسیاری از رجالی که در اسناد آن احادیث نام برده شده اند خود از حقیقت پیروی نکرده اند ابداً چیزی را اثبات نمی کند چه بسیار ممکن است که از باب «و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم» و مانند رجال دین یهود و مسیحی صدر اسلام که به نص قرآن کریم بر حقانیت پیامبر اکرم واقف بوده ولی به خاطر اغراض فاسد دنیوی از اعتراف به آن امتناع می نمودند این روایت حدیث را نیز هوای نفس و حب مال و جاه و مقام از پیروی حقیقت که خود آن را برای دیگران بازگو کرده اند باز داشته باشد. اما این اشکال که چرا دانشمندی چون زراره نباید از هویت امام جدید مطلع باشد از اساس باطل است. زراره می دانست جانشین حضرت صادق (ع) کیست ولی چون مطمئن نبود که اجازه اظهار و اشاعه آن را دارد از راه تقیه تظاهر به عدم اطلاع می کرد^{۲۸۳}. وانگهی فهرست اسامی مبارکه ائمه اطهار جزء حقائق افشا شده برای همگان نبود بلکه به هر دلیل جزء اسراری بود که فقط برخی از محرمان درگاه امامت و رازداران پیشگاه ولایت بر آن آگاه بودند و لذا در برخی از آن احادیث شریفه، امام یارای اول حدیث به شخص بعد توصیه می کند که آن را به صورت رازی پنهان نگاه دارد و به مردم بازگو نکند^{۲۸۴} تا آن که مشیت الهی به افشاء آن تعلق گیرد. و آن در این دوره و به برکت و کرامت محدثان جلیل القدر شیعه بود که آن اسرار و ودائع کشف، و در زمانی که جامعه بدان احتیاج مبرم داشت در اختیار آنان گذارده شد.

این احادیث از این پس نقطه تمرکز اصلی و محور بحث دانشمندان شیعه در مسأله

۲۸۳. کمال الدین: ۷۵. همچنین نگاه کنید به الامامة والتبصرة: ۱۴۸.

۲۸۴. کافی: ۱/ ۵۲۸ / غیبت نعمانی: ۶۶ / عیون اخبار الرضا: ۱/ ۴۵ و ۴۶ / کمال الدین: ۳۱۱ و ۳۱۳.

غیبت و در اثبات حقانیت مکتب مقدّس تشیع قرار گرفت. به برکت همین احادیث بود که تردیدها و تحیرها به مرور از جامعه شیعیان رخت بر بست و آنان را به حقانیت راه خود مطمئن ساخت. این موفقیت و نجاح با مجاهدت و تلاش خستگی ناپذیر محدّثان شیعه از اواخر غیبت صغری تا میانه قرن چهارم به دست آمد. جهان تشیع و عالم حقیقت تا ابد مرهون و مدیون فداکاریها و مجاهدات آن مردان مخلص و سخت کوش است ۲۸۵.

۲۸۵. روایتی از حضرت هادی (ع) این وضع را به روشنی تمام پیشبینی نموده بود: «لولا ما یبقی بعد غیبة قائمکم من العلماء الداعین الیه والدّالین علیه و الذّابّین عن دینه بحجج الله والمنقذین لضعفاء عباد الله من شباک ابلیس و مردته و من فحاح النواصب لما بقی احد الا ارتدّ عن دین الله ، ولکنّهم الذّین یمسکون ازمة قلوب الضعفاء الشیعه کما یمسک صاحب السفینة سکانها . اولئک هم الافضلون عند الله عزّوجلّ» (احتجاج طبرسی ۲: ۲۶۰).

بخش چهارم

مناظرات کلامی و نقش متکلمان

بحث‌ها و مناظرات کلامی در مباحثی مانند جبر و قدر و صفات باری خیلی زود در جامعه اسلامی آغاز شد. این مسأله تا حدودی به خاطر شیوه طرح این مباحث در موارد مختلف قرآن کریم بود که گاه در نظر اول موجب توهم تعارض میان آیات مختلف است، و قسمتی نیز به خاطر برخورد افکار مسلمانان با مذاهب غیر اسلامی از راه افراد تازه مسلمان یا تماس با غیر مسلمانان بود. گزارش‌هایی در منابع هست که بر مبنای آن مشاجرات کلامی بر سر مسأله جبر و قدر از زمان پیامبر اکرم (ص) آغاز شده بود.^۱ این گزارش‌ها شاید قابل اثبات نباشد ولی بنابه گزارش‌های قابل اطمینان‌تری، این گونه بحث‌ها بیست و چند سال پس از رحلت آن حضرت در اماکنی مثل کوفه^۲ و بصره^۳ بسیار شایع و رایج بود و به زودی بحث‌های دیگری را در مورد مباحث کلامی دیگر به دنبال آورد و سرانجام به پدیدار شدن مذاهب و فرق کلامی گوناگون در جامعه اسلامی انجامید. عمر، خلیفه دوم، بر اساس نقل منابع سنی با هر گونه بحث در مباحث مذهبی، حتی با سؤال و تفحص از معنی عبارات و کلمات مشکله در قرآن مخالفت داشته، و خود

۱. صون المنطق والكلام سیوطی: ۳۵.

۲. رجوع شود به دیباچه مؤلف این کتاب بر رساله ابلیس الی اخوانه المناحیس: ۳-۵.

۳. رجال کشی: ۳۹۷.

هرگز درگیر چنان مباحثی نمی‌شد^۴ و کسانی را که در گیر می‌شدند مجازات و تبعید می‌نمود^۵. به پیروی از او بیشتر بزرگان مذهب در مکتب اهل سنت نیز با مباحثات کلامی مخالفت کرده^۶ و آن را همواره مباحثی غیر اسلامی، باریشه یهودی یا منسجی، تلقی نموده‌اند^۷.

در مکتب تشیع هم در دوران اولیّه آن در اوائل قرن دوم هجری، گرایش غالب مخالفت با بحث‌های کلامی بوده است. نظر آن بود که چون امام بالاترین و عالی ترین مرجع شریعت است همه سؤالات و استفسارات باید به او ارجاع داده شود و رهنمودهای او که از نظر شیعیان حقیقت خالص و بیانگر واقع بود پیروی گردد؛ پس جایی برای اجتهاد و استدلال عقلانی و به تبع، بحث و مناظره و زور آزمائی در مباحث دینی نمی بود^۸. از آن گذشته بحث در مسائلی از قبیل صفات باری و جبر و قدر که در باره آن

۴. اتقان سیوطی ۲: ۱۱۳ (که نقل می‌کند عمر روزی در معنی کلمه‌ای در قرآن کریم تردیدی یافت اما فوراً خاطر خود را از این فکر به چیزی دیگر معطوف داشت تا ذهن خود را به چیزی که خداوند معرفت آن را بروی واجب نساخته بود مشغول ندارد). نیز همان روایت در در المنثور او ۶: ۳۱۷.

۵. نگاه کنید ماجرای صبیغ بن عسل تمیمی را (که به عمر خبر دادند از معنی برخی کلمات متشابه قرآن استفسار و در آن گفتگو می‌کند. پس او را تنبیه بدنی به سزائی کرده و از مدینه به بصره تبعید نمود و سپرد تا در آن شهر هم کسی با او تماس نگیرد) در سنن دارمی ۱: ۶۷ / کتاب الشریعه آجری: ۷۳-۷۴ / ذم التأویل ابن قدامه: ۵ / مناقب عمر ابن الجوزی: ۱۰۸-۱۱۰ / صون المنطق والكلام: ۱۷-۱۸. در در المنثور ۶: ۳۱۷ و ۳۲۱ نمونه‌های دیگری نیز از رفتار عمر در این گونه موارد دیده می‌شود.

۶. رجوع کنید به نظریات دانشمندان متقدم اهل سنت به خصوص ائمه اربعه آنان در منابعی مانند عیون الاخبار ابن قتیبه ۲: ۱۵۷ / الرد علی الجهمیه دارمی: ۱۰۱-۱۰۲ / رساله الاستحسان فی الخوض فی الکلام ابوالحسن اشعری: ۳ / شرف اصحاب الحدیث: ۷۸ / تاریخ جرجان: ۹۸ / جامع بیان العلم و فضلہ: ۳۶۴-۳۶۶ / العلو للعلی الغفّار ذهبی: ۱۰۱-۱۰۹ / سیر اعلام النبلاء: ۸ و ۹۰ و ۹۵ / ذم التأویل: ۵-۶ / تبیین کذب المفتری ابن عساکر: ۳۳۳-۳۴۵ / طبقات الشافعیّه سبکی: ۱ / ۲۴۱ / برهان زرکشی: ۲ / ۷۸ / صون المنطق والكلام: ۳۱ به بعد.

۷. رجوع کنید مثلاً به تاریخ بغداد ۷: ۶۱ / ملل شهرستانی: ۱ / ۱۲۱ / تهذیب التهذیب ابن حجر ۱۰: ۲۲۶ / لسان المیزان ۲: ۲۹-۳۰ / العقیده الحمویّه ابن تیمیّه: ۴۳۵.

۸. رجوع کنید برای مثال به کافی: ۱ / ۱۷۹.

اندیشه بشری راه به جایی نمی برد ناشایسته تلقی می شد.^۹ ائمه اطهار خود از درگیر شدن در آن گونه مباحث خودداری می فرمودند.^{۱۰} بلکه از قرآن متابعت می نمودند.^{۱۱} و هواداران و پیروان خود را نیز به پیروی از آن فرا می خواندند.^{۱۲} با این وجود، وضع عمومی اجتماع اسلامی در آن ایام که چنین بحث‌هایی در آن رواج و رونق بسیار داشت به زودی آثار خود را نمایان ساخت و شیعیان اهل بیت هم به ضرورت عنوان ثانوی، ناچار در آن مناظرات درگیر شدند. برخی از اصحاب حضرت صادق (ع)، از جمله تنی چند از بزرگ سالان آنان که قبلاً نزد پدر ایشان تعلیم دیده و عموماً به عنوان مراجع مطلع و معتبر در مسائل مذهبی شناخته می شدند.^{۱۳} در آن مباحثات کلامی مشارکت کرده و نظریات و آراء و مکتب‌های خاصی برای خود در آن مسائل پایه گذاری کردند.^{۱۴} از آن جمله زرارة بن اعین کوفی (متوفی ۱۴۸ - ۱۵۰)،^{۱۵} ابو مالک حضرمی^{۱۶}، محمد بن عبدالله طیار (متوفی پیش از ۱۴۸)^{۱۷}، ابو جعفر احول^{۱۸}

۹. همان منبع ۱: ۹۲-۹۴ و ۱۰۲ و ۱۰۳.

۱۰. رجال کشی: ۱۴۷-۱۴۸ همچنین رجوع کنید به رساله اعتقادات شیخ صدوق: ۷۴، البته ائمه متأخرتر مانند حضرت رضا (ع) به ضرورت طبیعت دربار مأمون، ناچار از دخالت و جهت‌گیری در این مناظرات شدند ولی باز بعداً با رفع آن حالت، حضرت عسکری (ع) در پاسخ سؤال کسی که به ایشان اختلاف نظر در جامعه شیعه در مسأله صفات خداوند را گزارش کرده بود خاطر نشان فرمودند که دخالت در این گونه بحث‌ها سزاوار نیست (کافی ۱: ۱۰۳).

۱۱. رجوع شود به کتاب درست بن ابی منصور: ۱۶۲/کافی ۱: ۱۵۰.

۱۲. کافی ۱: ۱۰۰ و ۱۰۲ و ۱۰۳.

۱۳. کتاب درست بن ابی منصور: ۱۶۵-۱۶۶.

۱۴. به خصوص رجوع کنید به مقاله‌ای که دانشمند ویلفرد مادلونگ به انگلیسی در باب «مساهمت شیعه و خوارج در کلام اسلامی پیش از آغاز مکتب اشعری» نوشته است: ۱۲۲-۱۲۴.

۱۵. درباره‌ او نگاه کنید به رجال کشی: ۱۳۳-۱۶۰ / فهرست ابن ندیم: ۲۷۶ / رجال نجاشی: ۱۷۵ / فهرست شیخ: ۷۴: ۷۵ / شرح رساله حور العین نشوان حمیری: ۱۶۴. مآخذ عقائد و آراء کلامی او بعداً ذکر می شود.

۱۶. درباره‌ او نگاه کنید به رجال نجاشی: ۲۰۵. نیز کافی ۱: ۴۱۰ / رجال کشی: ۲۷۸ / مروج الذهب ۴: ۲۸ و ۲۳۷. نمونه عقائد و آراء کلامی او را در این مآخذ ببینید: مقالات الاسلامیین ۱: ۱۱۵ و ۱۱۷ و ۱۲۴.

صاحب الطاق^{۱۹}، محمد بن حکیم خثعمی^{۲۰}، هشام بن الحکم (متوفی ۱۷۹)^{۲۱}
و هشام بن سالم جوالیقی^{۲۲} بودند.

- ۲: ۲۰۰ / الفرق بین الفرق: ۵۲ / فصل ابن حزم ۴: ۱۵۸ / شرح نهج البلاغة ابن ابی الحدید ۳: ۲۲۴.
۱۷. درباره او نگاه کنید به کتاب درست بن ابی منصور: ۱۶۱ / محاسن برقی: ۲۱۳ / رجال کشی: ۲۱۰ و
۲۷۱ و ۲۷۵-۲۷۶ و ۳۴۷-۳۴۹ / تصحیح الاعتقاد مفید: ۵۵. نمونه عقائد کلامی او در اوائل المقالات:
۶۹ آمده است.
۱۸. درباره او رجوع شود به رجال کشی: ۱۸۵-۱۹۱ / فهرست ابن ندیم: ۲۲۴ / رجال نجاشی: ۳۲۵-۳۲۶ /
فهرست شیخ: ۱۳۱-۱۳۲. همچنین انتصار خیط: ۶ / تاجیص المتأله خطیب بغدادی ۱: ۲۴۹ /
لسان المیزان ۵: ۳۰۰-۳۰۱. عقائد و آراء کلامی او را برای نمونه در این منابع می توان یافت: مقالات
الاسلامیین ۱: ۱۱۱-۱۱۲ و ۱۱۶ و ۱۱۸ و ۱۲۳ و ۲۹۱-۲۹۲، ۲: ۳۸ و ۱۸۴ / الفرق بین الفرق: ۵۳ /
فصل ابن حزم ۲: ۲۶۹، ۴: ۱۵۸، ۵: ۳۹ / التبصیر فی الدین: ۴۰-۴۱ و ۱۲۱ / البدء والتاریخ مقدسی
۵: ۱۳۲ / ملل شهرستانی ۱: ۲۱۸-۲۱۹ / شرح رساله حورالعین نشوان: ۱۴۹.
۱۹. شیعیان این دانشمندان را مؤمن الطاق و ستیان شیطان الطاق می خوانند. مع ذلک در روایات و منابع
اقدام شیعه همواره نام او به صورت صاحب الطاق (یا «طاقی» که تغییر شکلی از آن است) آمده است.
نگاه کنید به کافی ۱: ۱۰۱ و ۳۵۱ / رجال کشی: ۱۸۵ و ۱۸۶ و ۱۹۰ و ۲۸۲. نیز نجاشی: ۳۲۵. تنها در
یک مورد در این منبع اخیر (رجال نجاشی: ۴۳۳) در ذکر نام کتابی از هشام بن الحکم صورت سنی نام
او به این شکل هست: «کتابه علی شیطان الطاق». ولی این عیناً از فهرست ابن ندیم: ۲۲۴ گرفته شده
چنان که با توجه به سایر نام‌هایی که پیش و بعد از آن ذکر شده و مقایسه آن با لیست آثار هشام در
فهرست ابن ندیم معلوم می شود. اسمی که به صورت روشن، کتابشناسان به آن رساله هشام داده بودند
طبیعتاً به آن معنی نیست که دانشمندان شیعه خود لزوماً آن را به کار برده باشند به خصوص شخصی
مثل هشام که به نقل لسان المیزان ۵: ۳۰۱ اول کس بود که این دانشمند را مؤمن الطاق نامید.
۲۰. درباره او نگاه کنید به رجال کشی: ۴۴۸-۴۴۹ / کافی ۱: ۵۶ / رجال نجاشی: ۳۵۷ / فهرست شیخ:
۱۴۹، نمونه عقائد کلامی او در مقالات الاسلامیین ۱: ۱۱۶ هست.
۲۱. درباره احوال و عقائد و افکار این متکلم مشهور شیعه به خصوص رجوع شود به مدخل هشام بن الحکم
در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ جدید ۳: ۴۹۶-۴۹۸ به قلم مادلونگ.
۲۲. درباره او نگاه کنید به رجال کشی: ۲۶۹ و ۲۷۶-۲۷۷ و ۲۷۹ و ۲۸۱-۲۸۵ و ۴۷۸ / رجال نجاشی:
۴۳۴ / فهرست شیخ: ۱۷۴. نیز کافی ۱: ۳۵۱-۳۵۲. برای عقائد و افکار کلامی او نگاه کنید به مقالات
الاسلامیین ۱: ۱۰۹ و ۱۱۵-۱۱۸ و ۲۸۳، ۲: ۳۸ و ۱۹۹ / انتصار خیط: ۶ و ۵۷ / کافی ۱: ۱۰۱ و ۱۰۵ و
۱۰۶ / الفرق بین الفرق: ۶۵ و ۶۸-۶۹ / اصول الدین عبدالقاهر بغدادی: ۳۳۷ / مسأله فی نفی الرؤیه

با این وجود، میان این دانشمندان شیعه و اصحاب ائمه بامتکلمان دیگر آن عهد یک فرق بارز و اساسی وجود داشت و آن مقامی بود که به عقل و فکر بشری در ایدئولوژی هر گروه داده می شد. برای متکلمان سنی، عقل و استدلال عقلانی مرجع تصمیم گیرنده نهائی بود و نتیجه آن هرچه بود باید پیروی می شد اما برای متکلمان شیعه، عقل ابزار بود و منبع اعلای دانش و مرجع نهائی آگاهی و کشف واقع، امام بود که آنان قواعد و مبانی کلامی خود را از تعلیمات وی می گرفتند^{۲۳}. مثلاً زرارة بن اعین - که نظریات و آراء او در چندین مسأله کلامی از جمله در مسأله استطاعت (یعنی این که آیا توانائی انسان بر فعل از نظر زمانی همراه فعل و هم زمان با آن یا در زمان مقدم بر آن حاصل می شود) در کتابهای عمومی کلام مورد نقل و بحث قرار گرفته است^{۲۴} صریحاً می گفت که نظریات خود را در این مسأله از تعلیمات حضرت صادق (ع) گرفته هر چند خود آن بزرگوار به خاطر عدم اعتناء به آن مجادلات، به آن گونه نتیجه گیری از کلمات خود اهمیتی نداده و آن کلمات را به آن قصد و غرض انشاء نمی فرمودند^{۲۵}. همچنین گزارش شده است که روزی ابو الهذیل علاف متکلم معتزلی (متوفی ۲۳۵) و هشام بن الحکم بر سر مسأله ای کلامی درگیر مناظره ای سخت شدند^{۲۶}. ابو الهذیل به هشام گفت که او با

شریف مرتضی: ۲۸۱/ فصل ابن حزم ۴: ۱۵۸/ التبصیر فی الدین: ۳۹- ۴۰ و ۱۲۰/ ملل شهرستانی ۱: ۲۱۶- ۲۱۷/ شرح رساله حور العین نشوان: ۱۴۹. همچنین رجوع کنید به مقاله سابق الذکر مادلونگ در موضوع مساهمت شیعی و خارجی در کلام اسلامی: ۱۲۱- ۱۲۲ و ۱۲۵ و ۱۲۹- ۱۳۱ و ۱۳۴ و ۱۳۶. ۲۳. این بر اساس دستوری بود که صریحاً از جانب حضرت صادق (ع) بر آنان مقرر شده بود. نگاه کنید به تصحیح الاعتقاد مفید: ۵۵- ۵۶.

۲۴. مانند مقالات الاسلامیین ۱: ۱۱۰- ۱۱۱ و ۱۱۶/ اوائل المقالات: ۶۹/ الفرق بین الفرق: ۵۲/ التبصیر فی الدین: ۴۰ و ۱۲۱/ ملل شهرستانی ۱: ۲۱۸. همچنین نگاه کنید به رجال کشی: ۲۶۸/ انساب سمعانی ۶: ۲۷۸.

۲۵. رجال کشی: ۱۴۷- ۱۴۸ (مقایسه کنید با کتاب درست بن ابی منصور: ۱۶۲).
 ۲۶. تاریخ وفات ابو الهذیل را گرچه سال ۲۳۵ نوشته اند اما گفته اند که او عمری دراز یافته و در حدود یکصد سالگی در گذشته است. پس از نظر سنی با هشام چندان اختلافی نداشته و مناظره آن دو با یکدیگر که نمونه هایی دیگر هم از آن نقل شده استبعادی ندارد.

این شرط با وی مباحثه می‌کند که هر طرف مغلوب دیگری شد به نظر وی تسلیم شده و آن را بپذیرد: «ان غلبتني رجعتُ الى مذهبك وان غلبتك رجعتُ الى مذهبي». هشام پاسخ داد که این شرط را عادلانه نمی‌داند و آن را نمی‌پذیرد بلکه با او بر این اساس مناظره می‌کند که اگر هشام پیروز شد ابو الهذیل به مذهب او بگردد ولی اگر ابو الهذیل پیروز شد هشام به امام خود مراجعه کند: «انا ظرك على اننى ان غلبتك رجعتُ الى مذهبي و ان غلبتني رجعتُ الى امامي»^{۲۷}. طبیعتاً برای کسی که به منبع و مرجعی والاثر از عقل محدود آدمی برای کشف حقائق و واقعیات معتقد است چنین عکس العملی الزامی است و همین دید در مورد ترتیب درجات عقل و امام، و برتری درجه امام نسبت به عقل، و به عبارت دیگر استفاده از عقل به عنوان ابزار و نه منبع، برای یکصد سال آینده تا اواسط قرن سوم هجری^{۲۸} به عنوان مشخصه اصلی کلام شیعه باقی ماند^{۲۹}. همه متکلمان بر جسته‌ای که در این دوره در جامعه شیعه به وجود آمدند، دانشمندانی از قبیل علی بن اسماعیل میثمی^{۳۰}، علی بن منصور^{۳۱}، یونس بن

۲۷. رساله فی الاعتقادات شیخ صدوق: ۷۴. همچنین نگاه کنید به کافی ۱: ۱۷۰-۱۷۱ که هشام صریحاً به حضرت صادق (ع) عرض می‌کند که او مبانی خود را از تعلیمات ایشان گرفته است.

۲۸. نگاه کنید به ملل شهرستانی ۱: ۱۹۳.

۲۹. شاید این گرایش یکی از موجباتی است که ابن ابی الحدید معتزلی در شرح نهج البلاغه خود ۳: ۲۲۴ این گروه از متکلمان شیعه را به عنوان «مستضعفوا المتکلمین» یاد می‌کند.

۳۰. درباره او نگاه کنید به انتصار خیات: ۶ و ۹۹ و ۱۴۲ / رجال کشی: ۲۶۲-۲۶۳ / فهرست ابن ندیم: ۲۲۳ /

رجال نجاشی: ۲۵۱ / فهرست شیخ: ۸۷ / فصل ابن حزم ۴: ۱۵۸ / تلخیص المتشابه خطیب بغدادی

۱: ۲۱۸ و ۲۴۹. برای عقائد و آراء کلامی او رجوع کنید به انتصار خیات: ۶ و ۹۹ و ۱۴۲ / کافی ۱: ۱۰۱ /

مقالات الاسلامیین ۱: ۱۱۵ و ۱۲۶، ۲: ۲۰۰ / مجالس مفید ۱: ۵-۶ و ۹-۱۰ و ۳۱ و ۳۹-۴۰ و ۴۴ و

۵۲ / مسأله فی نفی الرؤیه شریف مرتضی: ۲۸۱ / فصل ابن حزم ۵: ۳۹-۴۰ / الفرق بین الفرق: ۶۹.

۳۱. درباره او نگاه کنید به انتصار خیات: ۶ / رجال کشی: ۲۵۶ و ۲۷۸ / کافی ۱: ۷۲ / رجال نجاشی: ۲۵۵ و

۴۳۳ / مروج الذهب ۴: ۲۳۸-۲۳۹ / همچنین به مقالات الاسلامیین ۱: ۱۳۴ / ملل شهرستانی ۱:

۲۲۵. برای نظریات کلامی او رجوع کنید به مسأله فی نفی الرؤیه شریف مرتضی: ۲۸۱ / فصل ابن حزم

۴: ۱۸۵ / شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۳: ۲۲۸ و ۲۲۹.

عبدالرحمن قمی^{۳۲}، ابو جعفر سگاک^{۳۳} و فضل بن شاذان نیشابوری^{۳۴} که آراء کلامی آنان در کتابها و منابع عمومی قدیم ثبت شده است همه به این گرایش و خط فکری وابسته بوده‌اند^{۳۵}.

با این وجود، این گرایش کلامی و استدلالی در جامعه شیعه همچنان به شکل یک گرایش کوچک و غیر اصلی باقی ماند چه اکثریت عظیم^{۳۶} دانشمندان آن مکتب همواره از هر گونه استدلال عقلی در مباحث مذهبی و از مناظرات و مشاجرات کلامی خودداری و دوری کرده، و تمام هم و غم خود را صرف نقل و روایت احادیث و سخنان ائمه طاهرين می نمودند و همین، گاه آنان را در مجادلات و کشمکش های سخت با طرفداران گرایش کلامی قرار می داد. مثلاً در دوره حضرت صادق (ع) میان راویان حدیث که گرد ایشان بودند با زرار و هواداران او برخورد سخت پدید آمده و هر گروه، دیگری را تکفیر

۳۲. درباره او رجوع کنید به رجال کشی: ۴۸۳-۴۹۹ / مقالات الاسلامیین ۱: ۱۳۴-۱۳۵ / فهرست ابن ندیم: ۲۷۶ / رجال نجاشی: ۴۴۶-۴۴۸ / فهرست طوسی: ۱۸۱-۱۸۲ / ملل شهرستانی ۱: ۲۲۵. برای آراء و انظار کلامی او رجوع کنید به المقالات والفرق: ۹۸ / مقالات الاسلامیین ۱: ۱۱۰ / مسألة فی نفی الرؤية شریف مرتضی: ۲۸۱ / الفرق بین الفرق: ۵۲-۵۳ / التبصیر فی الدین: ۴۰ و ۱۲۰ / ملل شهرستانی ۱: ۲۲۰ / شرح نهج البلاغة ابن ابی الحديد ۳: ۲۲۸ و ۲۲۹.

۳۳. درباره او نگاه کنید به انتصار خیات: ۶ و ۱۱۰-۱۱۱ و ۱۴۲ / رجال کشی: ۵۳۹ / فهرست ابن ندیم: ۲۲۵ / مقالات الاسلامیین ۱: ۱۳۵ / رجال نجاشی: ۳۲۸-۳۲۹ / مروج الذهب ۴: ۲۴۰ / فهرست شیخ: ۱۳۲ / معالم العلماء: ۹۷ / ملل شهرستانی ۱: ۲۲۵. برای آراء و افکار او رجوع شود به انتصار خیات: ۶ و ۱۱۰-۱۱۱ و ۱۴۲ / مقالات الاسلامیین ۱: ۲۸۷ و ۲۹۱: ۲ / ۱۸۱ / فصل ابن حزم ۴: ۱۵۸، ۵: ۴۰ / شرح نهج البلاغة ابن ابی الحديد ۳: ۲۲۸ و ۲۳۱.

۳۴. درباره او نگاه کنید به فصل دوم اثر حاضر. برای عقائد کلامی او برای نمونه نگاه کنید به شرح نهج البلاغة ابن ابی الحديد ۳: ۲۸۸.

۳۵. برای مثال رجوع کنید به فصل ابن حزم ۵: ۳۹-۴۰ (درباره علی بن اسماعیل میثمی) / رجال کشی: ۴۹۹ (در مورد یونس بن عبدالرحمن).

۳۶. نگاه کنید به فضیحة المعتزلة ابن الراوندى: ۱۰۵ (انتصار خیات: ۴) / نقض کتاب الاشهاد، بند ۳۴ / محصول فخر رازی ۲: ۱۸۸.

می‌نمود^{۳۷}. هشام بن الحکم نیز با چنین عکس العمل‌های خصمانه از طرف جامعه شیعه زمان خود مواجه گردید^{۳۸}. شاگرد او یونس بن عبدالرحمن قمی نیز که حلقه‌ای از هواداران در بغداد داشت^{۳۹} با خصومت‌های مشابهی در قم^{۴۰} و بصره^{۴۱} و همچنین در میان اطرافیان حضرت رضا (ع) روبرو گردید. این گروه اخیر در دشمنی خود با او تا آنجا پیش تاختند که یونس و پیروان او را کافر می‌خواندند^{۴۲}. یک دلیل این مخالفت‌ها آن بود که گرچه متکلمان شیعه مبانی و اصول خود را از تعالیم ائمه اطهار می‌گرفتند اما نتیجه‌گیری‌های آنان گاهی به طور قابل ملاحظه‌ای از تعلیمات آن بزرگواران دور می‌افتاد و با عقائد و آراء رائج در جامعه شیعه متفاوت می‌شد. برخی از نظریات کلامی مشهوری که به هشام بن الحکم و هشام بن سالم در مورد جسم و صورت خداوند نسبت داده شده^{۴۳} (و شواهد موجود در منابع قدیم شیعه نشان می‌دهد که این انتسابات بی‌اساس نیست) مراد و منظور واقعی آن دانشمندان هرچه بوده ظاهر آن با عقائد شیعه مخالفت بین و مباینت آشکار داشته و برای مدتی به نسبت مدید^{۴۴} موجب حدوث اختلاف و شکاف بیشتر در جامعه شیعه شده بود^{۴۵}. اختلافات سخت میان خود این

۳۷. رجال کشی: ۴۹۸.

۳۸. همان منبع: ۲۷۰.

۳۹. ایضاً: ۴۹۶.

۴۰. ایضاً: ۴۸۹ و ۴۹۵-۴۹۷.

۴۱. ایضاً: ۴۸۷ و ۴۹۰.

۴۲. ایضاً: ۴۹۸-۴۹۹.

۴۳. رجوع شود به همان مقاله مادلونگ در مساهمت شیعه و خوارج در کلام اسلامی: ۱۲۲ و منابع آن.

۴۴. حدائق تا سال ۲۵۵ (کافی: ۱-۱۰۲-۱۰۳ و ۱۰۸).

۴۵. برای کشمکش‌ها و اختلافات در جامعه شیعه بر سر این گونه مسائل در روزگار ائمه اطهار رجوع کنید به کافی: ۱-۱۵۹-۱۶۰ / مقالات الاسلامیین: ۱-۱۰۶-۱۳۳ / عده شیخ: ۱-۳۶۴-۳۶۵. همچنین عیون اخبار الرضا: ۱-۱۴۲ / رساله فی ابطال العمل باخبار الاحاد شریف مرتضی: ۳۱۰ / رجال نجاشی: ۳۳۹ و ۳۷۳ (همچنین ۱۴۰) و ۴۳۸ / فهرست شیخ: ۳۷ / غیبت او: ۱۳۸ / التنبيه والرد ملطی: ۲۸ / ملل شهرستانی: ۱-۱۹۳ و ۲۰۳.

دانشمندان^{۴۶} و میان شاگردان آنان با یکدیگر^{۴۷} فقط به جو نامساعدی که علیه گرایش عقلی در جامعه شیعه وجود داشت کمک می کرد.

یک عامل مهم به بسیاری از متکلمین شیعه در این ادوار کمک کرد که مورد عنایت و مرحمت ائمه اطهار بوده و از طرف دیگر در جامعه شیعه نیز از احترام برخوردار باشند و آن خدمتی بود که آنان در دفاع از اصول مکتب تشیع انجام می دادند. از روزگار افول و سپس سقوط دولت اموی، موضوع امامت بحث های داغ و تندی را در جامعه اسلامی دامن زده بود و اگر چه به طور عموم بحث در این مسأله مخصوص متکلمان نبود، این آنان بودند که بیشتر آن اباحت و جدی ترین آنرا متصدی وعده دار بودند. برای متکلمان شیعه مباحثه در این موضوع با متکلمان سایر فرق در دفاع از مبانی مکتب تشیع وظیفه اصلی بود و در این بخش، نتایج مناظرات آنان مخالفتی با آراء و عقائد رائج در جامعه شیعه نیز نداشت. ائمه اطهار همواره متکلمان شیعه را در این راه تشویق نموده و توانائی برجستگان زبردست^{۴۸} در میان آنان را در این گونه جدل ها و خدمات آنان را در دفاع از مکتب تشیع^{۴۹} می ستودند هر چند گاه به آنان خاطر نشان می ساختند که استدالات عقلی فقط به عنوان ابزار در جدل مفید و خوب است ولی نباید اساس عقیده قرار گیرد چه دین قلمرو وحی است نه عقل^{۵۰}.

۴۶. نمونه ها در رجال کشی: ۲۶۸ و ۲۷۹ و ۲۸۴ و ۲۸۵ / رجال نجاشی: ۴۳۳ / اختصاص: ۴۷.

۴۷. نمونه ها در کافی: ۱- ۱۰۲ و ۱۰۳ و ۱۰۸ و ۱۵۹ - ۱۶۰ / رجال کشی: ۲۷۹ و ۴۹۸.

۴۸. رجال کشی: ۳۱۹ و ۳۴۹ و ۴۴۸ - ۴۴۹ / تصحیح الاعتقاد: ۵۵ - ۵۶.

۴۹. کافی: ۱ و ۱۷۱ و ۱۷۳ / رجال کشی: ۱۸۶ و ۲۶۸ و ۲۷۸ و ۳۴۹ و ۴۸۳ - ۴۹۰ / تصحیح الاعتقاد: ۵۵ - ۵۶.

۵۰. نیز رجوع کنید به احتجاج طبرسی ۲: ۲۵۹ که نقل می کند حضرت هادی (ع) یک دانشمند امامی روزگار خود را که با یک مجادل ضد شیعه مناظره کرده و بر او پیروز شده بود در صدر مجلس، کنار دست خویش و بالاتر از همه حضار نشانید و به او مرحمت بسیار فرمود.

۵۰. رجال کشی: ۱۸۹. همچنین نگاه کنید به کافی: ۱- ۵۶ - ۵۸ / کمال الدین: ۳۲۴.

مکتب سنتی کلام شیعه تا پایان دوره حضور ائمه اطهار در اواسط قرن سوم به عنوان تنها گرایش کلامی و عقلی در تشیع امامی حضور داشت. با این همه از میانه‌های این قرن به بعد، آراء و نظریات کلامی معتزله به تدریج وسیله نسل جدیدی از دانشمندان که به زودی مکتب نوین و عقل‌گرتری در کلام شیعه به وجود آوردند در تشیع راه یافت^{۵۱}. طلحه داران این مکتب نوین، جهان بینی معتزله را در مورد عدل و صفات الهی و آزادی و اختیار انسان پذیرفتند اما در عین حال، مبانی مکتب تشیع را در مورد امامت همچنان حفظ کرده و از آن شدیداً پشتیبانی می‌نمودند. برخلاف آنچه متکلم معتزلی ابوالحسن خیاط، با انگیزه و تعصب معتزلی روشن، ادعا می‌کند چنین به نظر می‌رسد که این مکتب نوین «وسیله تنی چند که قبلاً جزء معتزله بوده‌اند»^{۵۲} بنیاد نشده بود بلکه توسط تعدادی از دانشمندان شیعه که از راه مطالعه آثار کلامی فرقی دیگر روزگار خود، و احیاناً تماس و آشنا شدن با اصول و مبانی همه فرقی کلام آن عصر، بر اصول و معتقدات و استدلالات معتزله نیز آگاهی یافته بودند آغاز گردیده بود^{۵۳}. از جمله این دانشمندان ابوالاحوص داود بن اسد بصری^{۵۴} و عبدالرحمن بن احمد بن جبرویه عسکری^{۵۵} بودند که هر دو در اواسط قرن

۵۱. برای مشخصات و خصوصیات این مکتب و عقائد و آراء آن رجوع شود به مقاله مادلونگ درباره تشیع امامی و کلام معتزله (به زبان انگلیسی). برای ارتباط میان تشیع و اعتزال همچنین نگاه کنید به طبقات المعتزله قاضی عبدالجبار: ۲۹۱ / نشوار المحاضره ۸: ۷۰ / بیان الادیان: ۳۴ / منهاج السنه ۱: ۴۶ / لسان المیزان ۴: ۴۵۹.

۵۲. انتصار خیاط: ۶ و ۱۲۷ و ۱۴۴.

۵۳. مقاله مادلونگ درباره تشیع امامی و کلام معتزلی: ۱۶.

۵۴. درباره این دانشمند نگاه کنید به مقالات الاسلامیین ۱: ۱۳۵ / رجال نجاشی: ۱۵۷ / فهرست شیخ: ۱۹۰ / کشف القناع: ۲۰۴ به نقل از یکی از آثار شریف مرتضی.

۵۵. درباره این دانشمند نگاه کنید به رجال نجاشی: ۲۳۶. نظریه کلامی او در مسأله طبیعت ایمان در مقالات الاسلامیین ۱: ۱۲۵-۱۲۶ نقل شده است. بر اساس این منبع، او با نظریه معتزله در باب وعید (یعنی این که خداوند همان گونه که به وعده‌های پاداش خود به نیکوکاران وفا می‌کند تهدیدهای خود را علیه ارتکاب معاصی نیز در حق گناهکاران عملی خواهد فرمود و در این باب ارفاق روا نخواهد

سوم زندگی می‌کرده‌اند. این گرایش سپس با پیوستن نسل جوان‌تری از دانشمندان فلسفه‌گرا مانند دو دانشمند خاندان نوبخت^{۵۶}، ابو سهل اسماعیل بن علی (متوفی ۳۱۱/۵۷) و ابو محمد حسن بن موسی (متوفی ۳۰۰-۳۱۰/۵۸) تقویت شده، و هم‌زمان، با انضمام و مساهمت دانشمندان دیگری که قبلاً معتزلی بوده و سپس به مذهب حقه تشیع امامی گرویده بودند^{۵۹} همچون ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن مملک اصفهانی^{۶۰}

داشت) نیز موافقت کرده است. برای هواداران دیگر این نظریه در میان دانشمندان شیعه نگاه کنید به رجال نجاشی: ۳۸۱ (در مورد ابوالحسن سوسنجردی) / حقائق التأویل شریف رضی: ۱۶-۱۷ (در باره خود مؤلف) / فهرست شیخ: ۱۹۴ (در باره ابن عبدک جرجانی و ابو منصور صزام) / معالم العلماء: ۱۴۳ (ابن عبدک) / خلاصه علامه: ۱۴۸ (در مورد شیخ طوسی)، همچنین ملل شهرستانی: ۱/ ۱۹۳ و ۲۰۳. ۵۶. «بنو نوبخت» در اصطلاح شیخ مفید در همه آثارش (مقاله مادلونگ در مورد تشیع امامی و کلام معتزله: ۱۵-۱۶). شریف مرتضی در ذخیره: ۱۱۴ نظریه‌ای را که شیخ مفید در مسائل سרוیت: ۲۱۷ به «بنی نوبخت» نسبت می‌دهد به «ابنا نوبخت» انتساب داده است که به ذهن می‌رساند شاید منظور از آن صیغه جمع همواره همین دو دانشمند مشهور آن خاندان باشند (مگر آن که در این مورد هم درست «ابناء نوبخت» باشد؟). از این خاندان تعداد زیادی دانشمند و شخصیت اجتماعی در قرن سوم و چهارم برخاسته است. در کتاب النقص: ۲۰۹ آمده است که ۴۰ دانشمند همه صاحب اثر از این خاندان برخاسته‌اند (همچنین رجوع کنید به صفحات ۱۸۴ و ۱۸۶ این منبع که نام دو تن از اینان: ابو سهل و ابراهیم [ظاهراً مؤلف کتاب یاقوت که بنا به تحقیق مادلونگ در همان مقاله ذکر شده در بالا: ۱۵ گویا در قرن پنجم می‌زیسته است] ذکر شده است). شیخ مفید همچنین از پیروان بنی نوبخت هم یاد می‌کند (اوائل المقالات: ۳۳).

۵۷. درباره او مدخل ابوسهل نوبختی در دانشنامه ایران (انسیکلوپدیا ایرانیکا) ۱: ۳۷۲-۳۷۳ به قلم مادلونگ دیده شود.

۵۸. درباره وی نگاه کنید به کتاب خاندان نوبختی از عباس اقبال: ۱۲۵-۱۴۰.

۵۹. جریان گرویدن از اعتزال به تشیع بنابه برخی گزارش‌ها از اوایل قرن سوم آغاز شده بود (بحار الانوار ۵۰: ۱۸۷) و تا مدت‌ها پس از قرن سوم ادامه داشت (نمونه‌ها در نجاشی: ۲۶۹ و ۴۰۳).

۶۰. درباره او نگاه کنید به فهرست ابن ندیم: ۲۲۶ / رجال نجاشی: ۳۸۰ / فهرست شیخ: ۱۹۳ / معالم العلماء: ۱۴۲. نام نظریه او در موضوع حقیقت اعراض در مقالات الاسلامیین ۲: ۴۷ آمده است. او با دانشمند معتزلی معاصر خود ابو علی جبائی در مسأله امامت مناظره‌ای داشته که ابن ندیم: ۲۲۶ بدان اشاره می‌کند. در فهرست آثار حسن بن موسی نوبختی در رجال نجاشی: ۶۳ کتابی است با نام «شرح

و ابو جعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه رازی به شکل یک مکتب قویم و مستحکم کلامی با ساختار متین و درست درآمد. در این بخش پس از این، شخصیت این دانشمند آخر یعنی ابن قبه رازی و آثار او و سهم وی در تطوّر فکری و تکامل مکتب کلام عقلی شیعه امامی به عنوان یک نمونه از نقشی که متکلمان این دوره در روند تکامل مبانی فکری تشیع داشته‌اند مورد بررسی قرار می‌گیرد.



ابو جعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه^{۶۱} رازی یک متکلم برجسته شیعی بود که در اواخر قرن سوم زندگی می‌کرده و در کتابهای شرح حال علماء شیعه به عنوان رئیس جامعه شیعه در آن عصر توصیف شده است^{۶۲}. اطلاعات ما از احوال این دانشمند بسیار محدود است. همین قدر می‌دانیم که او در آغاز معتزلی بوده و سپس به مذهب شیعه امامی گرویده است. همچنین این که او در ری زندگی می‌کرده و در همان شهر در گذشته

مجالسه مع ابی عبدالله بن مملک رحمه الله.

۶۱. به کسر قاف و باء بدون تشدید، بر اساس ضبط علامه در ایضاح الاشتباه: ۲۸۶ به نقل از صفی الدین محمد بن معدّ موسوی که از دانشمندان مطلع در این گونه امور مرتبط با سرگذشت دانشمندان بود (نیز نگاه کنید به خلاصه الاقوال: ۱۴۳) و صورت تلفظ سنتی این نام هم در میان دانشمندان شیعه در اعصار مختلف همین بوده است (ایضاح الاشتباه: ۲۸۶ و ضد ایضاح علم الهدی: ۲۹۷-۲۹۸). پس به نظر می‌رسد که آن صورت معرب یک کلمه فارسی قدیم باشد که در حال حاضر دقیقاً نمی‌دانیم چه بوده است.

۶۲. رجوع کنید به فهرست ابن ندیم: ۲۲۵ / رجال نجاشی: ۳۷۵-۳۷۶ / فهرست شیخ: ۱۳۲ / معالم العلماء: ۹۵ / خلاصه الاقوال: ۱۴۳. نیز ملل شهرستانی: ۱: ۲۲۵ که نام او را در عداد بزرگان متقدم شیعه آورده است. نیز کشف القناع: ۲۰۴-۲۰۵ که از یک اثر ناشناخته شریف مرتضی نقل می‌کند که نام این دانشمند را در صدر لیست برجستگان مکتب تشیع امامی که نظر موافق آنان شرط حصول اجماع در هر مسأله است ذکر می‌کند. باز نگاه کنید به توصیف شریف مرتضی از او در شافی: ۱: ۱۲۷، ۲: ۳۲۳.

است. باز می‌دانیم که او در نیمهٔ دوم قرن سوم زندگی می‌کرده و شاید سالیانی از آغاز قرن چهارم را نیز درک کرده و به هر تقدیر - چنان که از داستان زیر در بارهٔ تبادل ردود کلامی میان او ابوالقاسم بلخی مشخص می‌شود - پیش از تاریخ درگذشت بلخی که شعبان ۳۱۹ است وفات کرده بود.

سرگذشت نگاران همه او را به مهارت در کلام ستوده‌اند^{۶۳} ولی بر اساس نقل یکی از آنان^{۶۴} او راوی حدیث نیز بوده و ابوجعفر محمد بن جعفر بن احمد بن بطه قمی مؤدب، یک محدث پر اثر آغاز قرن چهارم^{۶۵}، او را در فهرستی که از مشایخ حدیث خود ترتیب داده بود به عنوان یکی از آنان نام برده است^{۶۶}. ابن قبه فعالانه در هر دو زمینهٔ مناظرات شفاهی و نگارش آثار کلامی در دفاع از عقائد و اصول مکتب تشیع در برابر مذاهب و فرق دیگر تلاش می‌کرده و درگیر بوده است. عناوین آثار او و نمونه‌هائی که از مناظرات شفاهی او در دست است^{۶۷} شاهد این تلاش و کوشش پیگیر است.

او همچنین با دیگر دانشمندان روزگار خود مکاتبات و مبادلات علمی داشته است. در لیست آثار دانشمند شیعی معاصر او حسن بن موسی نوبختی دو اثر با نام‌های «جواباته لابی جعفر بن قبه» و «جوابات اخر لابی جعفر ایضاً» نام برده می‌شود^{۶۸}. یک مبادلهٔ کلامی هم میان او و معاصر معتزلی وی ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود بلخی معروف به کعبی (متوفی ۳۱۹)^{۶۹} اتفاق افتاد که وسیلهٔ یک متکلم شیعی دیگر

۶۳. نمونه را علامه در خلاصه الاقوال: ۱۴۳ و از آنجا در توضیح الاشتباه ساروی: ۲۷۱ - ۲۷۲.

۶۴. رجال نجاشی: ۳۷۵.

۶۵. سرگذشت و آثار او را در رجال نجاشی: ۳۷۳ می‌توان دید.

۶۶. در اعیان الشیعه ۹: ۳۸۰ می‌گوید که ابو محمد حسن بن حمزه علوی طبری معروف به مرعش (متوفی ۳۵۸) هم از ابن قبه نقل حدیث کرده است. این اشتباه است و به نظر می‌رسد از آنجا ناشی شده که این شخص آثار ابن بطه مذکور را روایت کرده (نجاشی: ۳۷۳). پس روایت او از ابن قبه بر فرض وقوع، مع الواسطه است نه بی واسطه.

۶۷. مثل نمونه‌ای که در مجالس مفید ۱: ۴ از کتاب الانصاف او نقل نموده است.

۶۸. رجال نجاشی: ۶۳.

۶۹. دربارهٔ این دانشمند رجوع شود به مدخل ابوالقاسم کعبی در دانشنامهٔ ایران (انسیکلوپدیا ایرانیکا) ۱:

مقیم ری^{۷۰}، ابو الحسین محمد بن بشر حمدونی سوسنجردی^{۷۱} که دانشمندی کثیر السفر^{۷۲} و با هر دو متکلم مزبور آشنا بود، ترتیب داده شد. این سوسنجردی در سفری به زیارت مشهد مقدس رضوی (ع) پس از فراغت، به بلخ رفته و از ابوالقاسم بلخی دیدار نمود و نسخه کتاب **الانصاف فی الامامه** ابن قبه را که ظاهراً در آن روزگار، مهم‌ترین و تازه‌ترین نوشته در آن موضوع در تشیع بود به وی داد. بلخی کتاب را خواند و ردی با نام **المسترشد فی الامامه** بر آن نوشت. سوسنجردی سپس به ری بازگشت و کتاب بلخی را بر ابن قبه عرضه داشت. ابن قبه ردی با نام **المستثبت فی الامامه** بر آن کتاب نوشت. بار دیگر سوسنجردی این کتاب را برداشته به همراه خود به بلخ برد و آن را به بلخی داد و وی بر این نیز ردی با نام **نقض المستثبت** نگاشت. این بار هنگامی که سوسنجردی به ری بازگشت تا رد جدید بلخی را به ابن قبه برساند دریافت که آن دانشمند وفات یافته است^{۷۳}. در لیست آثار بلخی در **فهرست ابن ندیم** کتابی با نام **کتاب الکلام فی الامامة علی ابن قبه** یاد شده^{۷۴} که طبیعتاً منظور یکی از دو اثر بالا (المسترشد یا نقض المستثبت) است.

۳۵۹-۳۶۲ به قلم فان اس.

۷۰. سرگذشت نگاران، محل اقامت سوسنجردی مذکور در بالا را ذکر نکرده‌اند ولی شاید بتوان آن را از تعبیر او در همین حکایت بالا که پس از ذکر سفر خود به مشهد و بلخ می‌گوید: «رجعت الى الري» استنتاج کرد. عبارت «مقیم ری» در متن بالا منحصر بر اساس این استنتاج است.

۷۱. سرگذشت ابن دانشمند در **فهرست ابن ندیم**: ۲۲۶ / رجال نجاشی: ۳۷۶ و ۳۸۱ / **فهرست شیخ**: ۱۳۲ / **معالم العلماء**: ۹۶ / **لسان المیزان** ۵: ۹۳ هست. او شاگرد ابو سهل نوبختی و مؤلف دو اثر در مسأله امامت با نام‌های **المقنع والمنقذ** (یا **الانقاذ**) بوده و چنان که از پشتیبانی او از نظریه معتزلی و عید (که چند صفحه پیش‌تر از آن سخن رفت) دانسته می‌شود دارای برخی گرایش‌های معتزلی بوده است.

۷۲. نجاشی: ۳۷۶ و ۳۸۱ می‌گوید که او پنجاه بار به حج خانه خدا مشرف گردیده بود.

۷۳. رجال نجاشی: ۳۷۶.

۷۴. **فهرست ابن ندیم**: ۲۱۹.

ابن ابی الحدید معتزلی ادّعاء کرده که ابن قبه شاگرد ابوالقاسم بلخی بوده است.^{۷۵} بر این مطلب شاهی در دست نیست بلکه مناظره کتبی بالا علی القاعده نشان می دهد که هر یک از آن دو، دیگری را تالی و هموارد خود می دانسته است. بسیار محتمل به نظر می رسد که گفته ابن ابی الحدید مبتنی بر تعبیر غرض آلود او به عنوان یک فرد معتزلی از همان تبادل کلامی و مناظره کتبی بالا باشد. همچنین باید توجه داشت که در میان متکلمین معتزلی قرن سوم شخصی به نام صالح قبه (به ضم قاف و تشدید باء)^{۷۶} هست که نام و برخی از آراء کلامی او در بسیاری از منابع متأخرتر آمده است.^{۷۷} برخی از مصححان و ناشران کتب کلامی در زمان ما^{۷۸} از تشابه املائی این دو نام به خطا افتاده و صالح قبه را با ابن قبه یکی پنداشته اند. این البته یک خطای آشکارست زیرا گذشته از همه امور دیگر، این دو در دو زمان مختلف می زیسته اند چه صالح قبه در روزگار واثق خلیفه عباسی (۲۲۷ - ۲۳۲) زندگی می کرده^{۷۹} و بنابر این - به اصطلاح دانشمندان رجال امثال ذهبی - دو «طبقه» بر ابن قبه مقدم بوده است.

۷۵. شرح نهج البلاغه او ۱: ۲۰۶، که از آنجا عیناً در شرح نهج البلاغه ابن میثم ۱: ۲۵۲ رونویس شده است.
 ۷۶. ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین ۲: ۱۵ وجه اشتها را این مرد را به این لقب آن می داند که یکی از هم بحث های او در یک مناظره کلامی، این کلمه را در یک استدلال مسخره که صالح بر اساس اصول و مبانی خود ناگزیر به پذیرش آن شده کار برده بود. ولی شهرستانی در ملل ۱: ۱۶۰ از یک صالح بن قبه بن صبیح بن عمرو در عداد متکلمانی چون غیلان و جهم بن صفوان و برغوث و محمد بن کزّام یاد می کند که ظاهراً همین شخص است پس قبه نام پدر اوست (مگر آن که لفظ «ابن» در میان اضافه باشد).
 ۷۷. برای نمونه رجوع کنید به مقالات الاسلامیین ۲: ۱۵ و ۶۴ و ۶۵ و ۸۲ - ۸۳ و ۱۰۷ و ۲۲۰ و ۲۲۱ / طبقات المعتزله قاضی عبدالجبار: ۲۸۱ / المحيط بالتکلیف او: ۳۸۰ / مسألة فی المنامات شریف مرتضی: ۱۰ / الفرق بین الفرق: ۱۸ و ۹۳ و ۱۹۳ / فصل ابن حزم ۳: ۳۴، ۵: ۷۱ و ۱۲۳ / ملل شهرستانی ۱: ۱۶۰ و ۱۶۵.

۷۸. علی سامی النشار در حواشی خود بر فرق و طبقات المعتزله ابن المرتضی: ۷۸ / مصحح المحيط بالتکلیف قاضی عبدالجبار (چاپ قاهره - ۱۹۶۵): ۴۳۹ / مصحح فصل ابن حزم (چاپ ریاض - ۱۹۸۲) ۳: ۳۴، ۵: ۷۱. شاید مشابه چنین خلط و اشتباهی برای ابن بطّۀ عکبری هم پیش آمده باشد که در کتاب شرح الابانه خود: ۹۲ صالح قبه را از متکلمین شیعه دانسته است.
 ۷۹. طبقات المعتزله قاضی عبدالجبار: ۲۸۱.

از آثار ابن قبه این چند کتاب شناخته شده است :

۱) کتاب الانصاف فی الامامه^{۸۰} یا به گفته شریف مرتضی^{۸۱} الانصاف والانتصاف.

این کتاب ظاهراً اثر عمده ابن قبه در مسأله امامت بوده است. کتاب تا قرن هفتم در دست بوده^{۸۲} و بندهائی از آن در کتابهای دیگر از اواخر قرن چهارم تا اواسط قرن هفتم نقل گردیده است^{۸۳} اما پس از این تاریخ اخیر، دیگر چیزی در باره آن

۸۰. فهرست ابن ندیم: ۲۲۵ / رجال نجاشی: ۳۷۵ / فهرست شیخ: ۱۳۲ / معالم العلماء: ۹۵.

۸۱. شافعی ۲: ۳۲۳-۳۲۴.

۸۲. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱: ۲۰۶.

۸۳. از جمله:

أ- یک بند طولانی در شافعی شریف مرتضی ۱: ۱۲۷ (واز آنجا در تلخیص الشافعی ۲: ۱۱۹-۱۲۳) که به آن در محصل فخر رازی: ۳۶۳ هم اشاره شده، و دو بند دیگر در همان کتاب شافعی ۲: ۳۲۴-۳۲۵. شریف مرتضی در مورد اول می گوید که بسیاری از مندرجات کتاب انصاف را در آن فصل کتاب شافعی، گاه به عین عبارت و گاه با تغییراتی، آورده است.

ب- یک بند در مجالس مفید ۱: ۴.

ج- یک ارجاع در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱: ۲۶۰ (واز آنجا در شرح نهج البلاغه ابن میثم ۱: ۲۵۲) که می گوید بسیاری از بندهای خطبه شقشقیه امیرالمؤمنین (ع) در کتاب الانصاف ابن قبه هست.

د- چند بند در مغنی قاضی عبدالجبار، از جمله در ۲۰ (قسمت اول): ۱۲۵-۱۲۷ و ۱۴۵-۱۴۶ و ۱۵۶ و ۱۵۸ که همه را بدون تصریح به نام، از کتاب «یکی از مؤلفان شیعه» نقل می کند ولی شریف مرتضی در شافعی ۲: ۳۲۳ صریحاً گواهی می دهد که آن جملات از کتاب الانصاف ابن قبه است (بندی که در مغنی ۲۰ (قسمت اول): ۱۵۸ آمده همان است که در شافعی ۱: ۱۲۷ از کتاب انصاف نقل شده است). به گفته شریف مرتضی این بخش از کتاب مغنی اساساً در پاسخ استدلالات ابن قبه در کتاب انصاف است.

ه- سه بخش بزرگ در معانی الاخبار صدوق: ۶۷-۷۴ و ۷۹-۷۴ و ۱۳۳-۱۳۶، به ترتیب در استدلال به حدیث غدیر و حدیث منزلت و بر عصمت امام که با «قال ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین مصنف هذا الكتاب» (ص ۶۷)، «قال مصنف هذا الكتاب» (ص ۷۴)، «قال ابو جعفر مصنف هذا الكتاب» (ص ۱۳۳) آغاز می شود. در مقایسه میان بخش اول با آنچه در مغنی عبدالجبار ۲۰ (قسمت اول): ۱۴۵-۱۴۶ نقل شده به روشنی تمام معلوم می شود که آن بخش از کتاب الانصاف ابن قبه است چه يك

نمی‌دانیم^{۸۴}. جز ردّی که بلخی بر این کتاب نوشته بود و از آن نیز اطلاعی در دست نیست، در لیست آثار احمد بن حسین هارونی المؤید بالله، دانشمند و امام زیدی (متوفی ۴۱۱)، اثری با نام **نقض الامامة على ابي جعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه الامامي** هست^{۸۵} که باید ردّ همین اثر باشد. دور نیست که کتاب **ردّ کتاب الامامة لبعض**

صفحه و نیم آغاز آن عیناً همان است که به خلاصه در مغنی آمده، و این مسأله عیناً از مقایسه میان بخش دوم با آنچه در همان مجلد مغنی: ۱۵۸-۱۵۹ نقل شده (تا پیش از دو بند آخر این صفحه دوم که با عبارت «و ربما قالوا» آغاز می‌شود) نیز به روشنی پیداست. بخش سوم در استدلال بر لزوم عصمت امام نیز نه تنها از نظر سبک انشاء و تحلیل با آثار موجود ابن قبه برابر است بلکه برخی عبارات آن عیناً همان است که در آن آثار آمده (برای نمونه مقایسه کنید عبارت سطر ۱۵-۱۶ صفحه ۱۳۶ معانی الاخبار را با عبارت پایان بند دوم در رساله «مسأله فی الامامة» ابن قبه در ضمائمه همین کتاب حاضر). بنابر این تقریباً مسلّم به نظر می‌رسد که عبارت «قال ابو جعفر مصنف هذا الكتاب» در اوائل این بخش‌ها، در نسخه اصل معانی الاخبار - همانند کتاب کمال الدین: ۶۰ (نیز ۵۱ و ۹۴) - «قال ابو جعفر بن قبه» (و در مورد دوم که با فاصله بسیار کمی پس از بخش اول بوده احتمالاً به صورت «قال ابو جعفر» تنها) بوده و ناسخ نسخه‌ای که اساس نسخ متأخر قرار گرفته چون با نام غیر مأنوس ابن قبه آشنا نبوده به تصور آن که منظور از «ابو جعفر» خود صدوق است عبارت «مصنف هذا الكتاب» را بر آن افزوده است (پس قیود «رضی الله عنه» (در صفحه ۶۷) و «قدس الله روحه» (در صفحه ۷۴) بر خلاف آنچه علی‌الرسم به ذهن می‌رسد و مصحح کتاب هم در باورقی صفحه ۷۴ اظهار داشته الزاماً از اضافات نساخ نیست. همچنین به نظر می‌رسد در نخستین مورد نقل که اکنون عبارت به شکل «قال ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین مصنف هذا الكتاب رضی الله عنه» است در اصل مانند کمال الدین: ۹۴ به صورت «قال ابو جعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه رضی الله عنه» بوده است). گذشته از شاهد نقل مغنی عبدالجبار - به ضمیمه شهادت شریف مرتضی - که خود برهانی کافی است هم شیوه نشر و هم روش تحلیل و بحث کلامی آن سه بخش با روش کار و اسلوب تحریرات صدوق مغایرت آشکار دارد.

۸۴. در الذریعه ۲: ۳۹۶ آمده است که میرزا محمد اخباری (محمد بن عبدالنبی اخباری نیشابوری، متوفی ۱۲۳۳) شاید نسخه‌ای از این کتاب را در دست داشته زیرا از آن کتاب در مصادر الانوار خود نقل می‌کند. آنچه این مؤلف در آن کتاب: رویه برگ ۲ (نیز در کتاب دیگرش «تسلیة القلوب الحزینة الجاری مجری الکشکول والسفینة» به نقل مصحح کتاب الايضاح منسوب به فضل بن شاذان، در دیباجة همان اثر: ۳۶) از ابن قبه نقل کرده است از کتاب «نقض کتاب الاشهاد» اوست بر اساس نسخه مندرج در کمال الدین صدوق (که این مؤلف آن را کتاب النقض علی الزیدیه نام داده است) نه از کتاب الانصاف.

۸۵. مؤلفات الزیدیه ۳: ۱۲۵.

الروافض نیز که در لیست آثار ابو منصور ماتریدی، رئیس مذهب کلامی ماتریدی (متوفی ۳۳۳)، همراه سه ردّ او بر کتابهای ابوالقاسم بلخی ذکر شده است^{۸۶} ردّ دیگری بر همین کتاب ابن قبه باشد.

۲) **المستثبت فی الامامه**^{۸۷}، که چنان که دیدیم در دفاع از کتاب الانصاف خود و در پاسخ ردّیه بلخی بر آن کتاب نوشت و بلخی بعداً بر آن نیز ردّ نگاشت. از این کتاب واز ردّیه بلخی بر آن نیز اثری باز نمانده است.

۳) **الردّ علی ابی علی الجبائی**^{۸۸}. ابو علی محمد بن عبدالوهاب جبائی (متوفی ۳۰۳) یک متکلم برجسته معتزلی است که نظریات خاص او در بسیاری از مسائل کلامی وسیله متکلمین معاصر و بعد از او نقد شده و روشن نیست که ردّ ابن قبه بر چه نظریه یا اثری از اوست ولی به ظنّ قوی به هر تقدیر در مسائل امامت بوده است. از این اثر نیز هیچ آگاهی در دست نیست.

۴) **کتاب التعریف**^{۸۹} در ردّ فرقه زیدیه و اثبات حقانیت مذهب امامیه که ظاهراً همان کتاب **الردّ علی الزیدیه** است که در فهرست آثار او در رجال نجاشی ذکر می شود^{۹۰}. این اثر هم از میان رفته است.

۵) **المسأله المفردة فی الامامة**^{۹۱}، گویا همان که شیخ صدوق در کمال الدین نقل نموده^{۹۲} و آن را پاسخ ابن قبه به یکی از شیعیان روزگار خود که برخی از شبهات معتزله و انتقادات آنان را بر امامیه برای او نوشته بود دانسته است. این متن در ضمائم اثر حاضر

۸۶. تبصرة الادلة نسفی ۱: ۳۵۹.

۸۷. رجال نجاشی: ۳۷۵/ فهرست شیخ: ۱۳۲/ معالم العلماء: ۹۵. این شاید همان «کتاب الامامه» باشد که ابن ندیم: ۲۲۵ در لیست آثار ابن قبه پس از کتاب الانصاف مستقلاً ذکر می کند.

۸۸. رجال نجاشی: ۳۷۵.

۸۹. معالم العلماء: ۹۳-۹۶/ فهرست شیخ: ۱۳۲.

۹۰. رجال نجاشی: ۳۷۵.

۹۱. همان منبع و همان جا.

۹۲. صفحات ۶۰-۶۳.

گذارده شده است.

۶) **نقض کتاب الاشهاد** از ابو زید علوی^{۹۳}. کتاب الاشهاد اثری در ردّ مبانی شیعه امامیه بود که آن را یک نویسنده زیدی به نام ابو زید علوی در اواخر قرن سوم تألیف نموده بود. نام کتاب تنها از راه همین اثر ابن قبه دانسته می شود و در هیچ جای دیگر ذکری از آن نیست. این اثر ابن قبه نیز به طور کامل، با حذف خطبه و دیباچه کتاب، در **کمال الدین** شیخ صدوق آمده^{۹۴} و در بخش ضمائم اثر حاضر نیز گذارده شده است. بسیاری از بندهای کتاب اشهاد نیز در این ردیه که بر اساس پاسخ بند به بند بر آن کتاب است دیده می شود.

۷) **النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشّار**، ردیه ای بر یک رساله که آن را شخصی از هواداران جعفر در انتقاد از دعوی امامیه بر وجود و امامت فرزند حضرت عسکری (ع) نوشته بود. این رساله همراه با ردیه ابن قبه به طور کامل (با حذف خطبه ها و دیباچه ها) در **کمال الدین**^{۹۵} آمده، و در ضمائم اثر حاضر نیز گذارده شده است. این اثر ابن قبه در منابع شرح حال او ذکر نشده است.

به جز درگیری فعال در مباحثات شفاهی و کتبی در دفاع از حریم مذهب تشیع امامی، خدمت اساسی ابن قبه به فکر شیعی همانا تلاش او در شالوده ریزی اساسی قویم و متین و قابل دفاع برای نظریه امامت شیعی بوده است. نقاط و نکات مهم این نظریه را که در هر سه اثر موجود او دیده می شود به صورت زیر می توان تلخیص کرد:

۹۳. معالم العلماء: ۹۶. شاید منظور نجاشی از کتاب الردّ علی الزیدیه این اثر باشد. قبلاً اشاره شد که در ادوار متأخر، میرزا محمد اخباری نیز آن را با نام کتاب النقض علی الزیدیه یاد می کند (مصادر الانوار: ۲).

۹۴. صفحات ۹۴-۱۲۶.

۹۵. صفحات ۵۱-۶۰.

پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) از این جهان به نصّ صریح آن بزرگوار که در یک حدیث متواتر و غیر قابل تردید (حدیث ثقلین) ثبت شده است همواره باید جانشینی از نسل آن حضرت وجود داشته باشد. این جانشین به ضرورت عقل باید دانشمندترین و پارساترین عضو آن خاندان بوده و به این ترتیب این صلاحیت و شایستگی، و نه نسب و نظام پدر و فرزند^{۹۶}، است که متصدی مقام امامت را در هر دوره مشخص می‌نماید. با این وجود چون مردم عادی خود نمی‌توانند تصمیم بگیرند (یا حداقل همه بر تصمیم واحد اتفاق نظر کنند) که چه کسی شایسته‌ترین و افضل افراد برای امامت است پیامبر (ص) و سپس هر امام در زمان خود وظیفه دارد که صریحاً جانشین خود را تعیین و به مردم معرفی کند^{۹۷}. این تعیین و نصب بر کسانی که در آن زمان زنده و حاضر بوده و آن را از خود آن بزرگواران شنیده باشند حجت مطلق و قاطع عذر است، و سپس بر کسان دیگر که در مناطق دیگر یا ادوار دیگر زندگی کرده و شخصاً از آن بزرگواران

۹۶. نظریات او در این مورد - یعنی عدم اهمیت شجره‌نسی خاص - یکسان نیست. نگاه کنید به نقض کتاب

الاشهاد، بند ۲۱ / النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشّار فی الغیبه، بند ۵.

۹۷. این همان اساس نصّ یا وصیت است که لزوماً مقتضی آن نبود که امامت امری موروثی باشد. بسیاری از روایات اولیه شیعه، مسأله نسب خاص را در جزء شرایط امام ذکر نمی‌کنند بلکه بر مسأله افضلیت و نصب منصوص از جانب امام قبل تأکید می‌نمایند (مثلاً رجوع کنید به بصائر الدرجات: ۴۸۹ / کافی ۱: ۲۷۷ و ۲۸۵ / غیبت نعمانی: ۲۴۲ / خصال: ۴۲۸. نیز بحار الانوار: ۲۵: ۱۱۵ - ۱۷۵ برای موارد مختلف دیگر). نگارندگان کتابهای ملل و نحل اسلامی در قرون اولیه گفته‌اند که شیعیان امامی بر سر این مسأله اختلاف نظر داشته و برخی از آنان می‌گفته‌اند که مقام امامت موروثی نیست بلکه تابع نصّ و نصب امام قبل است (اصول الدین عبدالقاهر بغدادی: ۲۸۵ - ۲۸۶ / شرح رساله حور العین: ۱۵۰. مقایسه کنید با اظهارات مخالف این نظر و نسبت نظریه موروثی بودن امامت به همه شیعه امامیه در رساله الردّ علی الروافض منسوب به قاسم بن ابراهیم رسی: ۱۰۴ و ۱۰۵ / المقالات والفرق: ۱۰۲ و ۱۰۶ و ۱۰۷). البته همین نگارندگان می‌گویند که اکثریت شیعه قائل به موروثی بودن آن مقام هستند که با توجه به روایات بسیاری که شیعیان در این مورد برای یکدیگر نقل می‌کرده‌اند به نظر می‌رسد این گزارش درست باشد (رجوع کنید به قرب الاسناد: ۱۴۶ / کتاب التنبیه ابو سهل نوختی: ۹۲ / کافی ۱: ۲۸۴ - ۲۸۶ و ۳۵۱ / الامامة والتبصره: ۱۷۹ و ۱۸۸ - ۱۸۹ و ۱۹۱ / رجال کشی: ۲۵۴ و ۴۵۸ / غیبت نعمانی: ۲۴۲ / کمال الدین: ۳۲۳ و ۴۲۶).

نشنیده باشند از راه نقل همان افراد که به شخص خود شاهد بوده و شنیده‌اند ثابت و حجت می‌شود. این نقل باید نقلی صحیح و غیر قابل تردید باشد، نقلی که گروه‌های مختلف مردم در نقاط گوناگون در طی هر نسل به نسل دیگر بازگو کرده باشند به طوری که امکان تبانی آن راویان بر جعل آن سخن به طور عادی منتفی باشد. چنین روایت را در اصطلاح متواتر می‌خواندند و همه دانشمندان مسلمان از تمامی فِرَق آن را حجتی غیر قابل تردید می‌شمردند.

ابن قبه معتقد است که فرق اصلی میان صراط مستقیم تشیع امامی و فِرَق منشعبه دیگر وجود چنین نقل صحیح متواتر است چه شیعیان امامی پیرو حق چنین نقل متواتری را در هر نسل بر این که امام پیش، جانشینی را که آنان بدو گرویده‌اند تعیین کرده است دارند در حالی که فِرَق انشعابی تنها به روایات آحاد و شاذی تکیه کرده و استناد می‌نمودند. البته تواتر مورد نظر ابن قبه تنها میان شیعیان و طرفداران مکتب حق بود ولی او می‌گوید که نقل متواتر آنان در این مورد مانند هر نقل متواتر دیگر در هر مورد دیگر حجت است چون ضابطه و عدد لازم برای حصول تواتر در آن عیناً وجود دارد. در حصول تواتر نوع مسأله و خصوصیت مذهبی روایت کنندگان شرط نشده و اساس آن، حصول اطمینان نفس (از نقل گروهی کثیر از راویان در اماکن مختلف) بر عدم تبانی آنان بر کذب و جعل است. پس اگر کسی در صحت نقل راویان شیعه در نصب صریح ائمه اطهار نسبت به جانشینان خود در هر دوره شک کند و بگوید که باید روایت غیر شیعه هم چنان نصبی را شنیده و در چنان نقلی مشارکت داشته باشند هیچ روایتی در جهان حجت نخواهد بود چون ضابطه حجت در همه مشترک است. اگر ضابطه حجت دستخوش خلل شود دیگر اثبات معجزات انبیاء، جز قرآن مجید که معجزه حاضر و زنده است، و وجود و حقانیت مذاهب سلف که همه مبتنی بر همین گونه نقل‌های متواتر است غیر ممکن خواهد بود زیرا تمام این گونه مطالب را کسانی که خود بدان ایمان آورده بودند روایت کرده و هیچ یک را تمامی جهانیان در سراسر عالم ندیده و گزارش نکرده

نص و نصب پیامبر اکرم (ص) نسبت به مولای متقیان (ع) نص و نصیبی صریح و آشکار (وبه اصطلاح کلامی «نص جلی») بود. با این وجود، اکثریت مسلمانان صدر اول که از آن نص پیروی نکردند لزوماً، چنان که برخی از شیعیان صدر اول گمان می‌کردند، مرتد نشده و از اسلام خارج نگردیده بودند. در میان سر و صداهای طالبان ریاست و اختلافات و شلوغ بازی‌های گروهی از مردمان در جامعه‌ای که اکنون با رحلت رهبر بزرگ خود در شوک و بی‌تصمیمی فرو رفته بود ناگهان تعبیر و تفسیری از مسأله جانشینی آن حضرت به جامعه عرضه شد که آن امر را نهایتاً موکول به تصویب مردم و انتخاب آنان می‌نمود. بیشتر کسانی که در آن آشفته بازار، این تفسیر را پذیرفته و با جانشین مخصوص پیامبر (ص) بیعت نکردند به توهم صحت آن تفسیر چنین کردند. آن البته نادرست بود ولی عامه مردم (نه هسته‌های فعال و توطئه‌گر اصلی که می‌دانستند چه می‌کنند) در خیال خود عالمانه و عامدانه دستور پیامبر اکرم (ص) را زیر پا نمی‌گذارند و بنابر این کار آنان موجب ارتداد از شریعت سید المرسلین نبوده است.^{۹۸}

بر خلاف آنچه غالیان می‌گفته‌اند ائمه اطهار تنها دانشمندانی برجسته و پرهیزکار و عالم به شریعت بوده و بر غیب آگاه نبودند که این از مختصات پروردگار است. هر کس معتقد باشد کسی جز او بر غیب آگاهی دارد مشرک است. هر کس بگوید که خداوند تصمیم خود را به خاطر تغییر شرائط عوض می‌کند کافر است.^{۹۹}

تأثیر نظریه امامت ابن قبه بر کلام شیعه و متکلمین ادوار متأخر بسیار عمیق و دیرپا

۹۸. همین تحلیل و استدلال در کتاب التنبیه ابو سهل نوبختی: ۸۹ هم آمده است.

۹۹. نگاه کنید به عبارت نقل شده از کتاب الانصاف او در شافی ۱: ۱۲۷ (و از آنجادر تلخیص الشافی ۲: ۱۱۹-۱۲۳) که در مغنی قاضی عبدالجبار ۲۰ (قسمت اول): ۱۵۸ و محصل فخر رازی: ۳۶۳ نیز نقل شده است. نظراتی مسالمت جویانه‌تر از این نیز در میان دانشمندان شیعی در ادوار متأخرتر وجود داشته که نمونه‌ای از آن را در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۲۰: ۱۱-۱۲ (به نقل از یکی از فقهاء شیعه آن عهد) می‌توان یافت.

۱۰۰. نقض کتاب الاشهاد: بندهای ۲۵ و ۳۴ و ۵۵ و جز آن.

بود. دانشمندانی چون شریف مرتضی و شیخ طوسی نه تنها خطوط اصلی نظریه او را، جز در مسأله عدم اهمیت نسب و نظام پدر و فرزند، پذیرفتند بلکه حتی اصل عبارات و تعبیر او را در این مبحث به کار بردند^{۱۰۱}. تکرار عبارات شناخته شده از کتاب انصاف او، معمولاً با تلخیص و بدون اسناد به مؤلف، در بسیاری متون متأخرتر چنین به ذهن

۱۰۱. مثلاً استدلال به تواتر نص در میان شیعیان در مورد جانشینی هر یک از ائمه اطهار در این منابع آمده است: کفایه الاثر: ۳۱۴ و ۳۲۶ و ۳۲۸ / شافی مرتضی ۲: ۷۶-۳۰۸، ۱۴۵-۱۴۶ / ذخیره او: ۴۶۳ و ۵۰۲ / المفصح فی الامامة شیخ: ۱۱۸ و ۱۳۴ / اقتصاد او: ۲۰۳ و ۲۳۵ / تمهید الاصول او: ۳۵۳ و ۳۹۳ و ۳۹۹ / کافی ابوالصلاح حلبی: ۷۰ و ۱۰۰ / تقریب المعارف او: ۱۳۷ / اعلام الوری: ۲۰۷ و ۲۷۲ و ۲۹۶ و ۳۴۵ / المنقذ من التقليد ۲: ۳۶۹ / قواعد المرام: ۱۹۰. البته طبرسی در اعلام الوری: ۲۵۷ و ۳۵۷ (نیز نگاه کنید به ۲۶۵) در اعتبار این دعوی از این راه تردید می کند که ترس و رعب حاکم در زمانی که بنی امیه و بنی عباس در قدرت واقعی بوده و اوضاع را به شدت کنترل می کردند مانع از آن می شد که شیعیان بتوانند آزادانه درباره امام خود صحبت کنند چه برسد به آن که نص امامی را در مورد جانشین او به اطلاع یکدیگر برسانند چون این کار در حد مخالفت با خلیفه زمان تلقی می شد. او نتیجه می گیرد که بنابر این در مورد امامت حضرت سجاد، امام باقر و امام هادی، بلکه بیشتر امامان دیگر هم (ص ۲۵۷) راه درست، استدلال با دلائل عقلی به عنوان قرائن قطعی خارجی است نه دعوی تواتر نص [پس از این، در مسائل جارودیه: ۴۶-۴۷ دیدم که شیخ مفید نیز عدم تواتر نص را قبول دارد ولی می گوید که انضمام استدلال عقلی در اصل و جوب نصب امام به روایات آحاد وارد در این باب، موجب اعتبار آن اخبار آحاد است از باب احتفاف به قرینه قطعیه خارجیّه].

همچنین تحلیل و نظر ابن قبه در مورد معنی کلمه مولی که در حدیث غدیر به کار رفته و استدلالی که او با اشعار و ادبیات عرب بر این که متفاهم عرفی از آن، رهبر و رئیس است نموده است (چنان که از او در مجالس مفید ۱: ۴ و مغنی قاضی عبدالجبار ۲۰ [قسمت اول]: ۱۴۵-۱۴۶ و ۱۵۵ نقل شده) در شافی ۲: ۲۶۸-۲۷۳ / ذخیره: ۴۴۸-۴۵۰ / مفصح: ۱۳۴-۱۳۸ / اقتصاد: ۲۱۷-۲۲۲ / تمهید الاصول: ۳۹۵-۳۹۹ / تقریب المعارف: ۱۵۱-۱۵۵ و متون بسیار دیگر آمده است (همچنین نگاه کنید به تمهید باقلانی: ۱۶۹-۱۷۲).

همچنین تحلیل او در مورد خلط مبحثی که نسبت به دستور العمل پیامبر اکرم (ص) در مورد جانشینی حضرتشان شده و منجر به نتیجه گیری نادرست مسلمانان صدر اول در آن باب شده بود در شافی ۱، ۱۲۷ (نیز رجوع کنید به جوابات مسائل طرابلسیات ثانیه او: ۳۴۰) / مفصح: ۱۲۶-۱۲۷ / اقتصاد: ۲۱۱-۲۱۲ / تمهید الاصول: ۳۸۵-۳۸۶ پیروی شده است.

می‌رساند که گویا بسیاری از این متون بر اساس نظم و ترتیب همان کتاب ابن قبه تألیف شده و همان تقسیم بندی و استدلالات و تحلیلات او را پیروی نموده است.

در موضوع غیبت امام زمان (عج) ابن قبه بر این نکته اصرار و تأکید داشت که این عقیده، نتیجه منطقی و ضروری مبانی مذهب حق شیعه امامیه در مسأله امامت است و نباید به تنهایی و جدا و مستقل از کل نظام مورد بحث قرار گیرد. اگر کسی این مقدمه را بپذیرد که جامعه همواره به امامی نیازمند است که او نیز به نوبه خود باید همواره وسیله امام پیشین نصب و تعیین شده باشد امام یازدهم لزوماً باید این منصب را به کسی پس از خود واگذار نموده باشد^{۱۰۲}. شماره افرادی که چنین نصب و تعیینی را از آن امام نسبت به جانشینی فرزند خویش نقل کرده‌اند به حد نصاب لازم برای حصول تواتر می‌رسد و بنابر این باید شهادت آنان بر این مسأله پذیرفته شود. اگر شهادت این گروه را نپذیریم تمام نظام ثبوت نقلی که در ضابطه حجیت با این شهادت برابر است درهم فرو خواهد ریخت و با فرو ریختن آن، نظام شرایع و ازگون خواهد شد. از طرف دیگر چون این فرزند در مرآی و منظر عمومی قرار نگرفته و جامعه او را به چشم ندیده است شخص نتیجه می‌گیرد که او در غیبت به سر می‌برد. امام حتی اگر در غیبت و اختفا باشد امام است همان طور که پیامبر (ص) هم در یک دو فترتی که به نقل منابع از انظار پنهان بود (که البته از نظر زمانی از این کوتاه تر بودند) همچنان پیامبر بود^{۱۰۳}. هنگامی که امام عصر (عج) ظاهر شود شاید لازم باشد دعوی امامت خود را با معجزه‌ای همراه سازد البته در صورتی که خداوند آن را در مصلحت نظام وجود ببیند که چنین معجزه‌ای را بر دست

۱۰۲. همین طرز تحلیل و استدلال در کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی: ۹۲ هم دیده می‌شود.
۱۰۳. همین استدلال و تشبیه در کتاب التنبیه ابو سهل نوبختی: ۹۰ والمقالات والفرق: ۱۰۳ هم دیده می‌شود.

او ظاهر نماید. ابن قبه همچنین با روایات منقوله از ائمه پیشین که مدتها قبل از پیش آمد غیبت امام دوازدهم، وقوع چنین امر را در آینده به شیعیان گوشزد فرموده بودند استدلال می‌کند.

نظریه و تحلیل ابن قبه در مسأله غیبت امام زمان نیز مانند تحلیل او از اصل مسأله امامت مورد قبول و پیروی دانشمندان پس از او قرار گرفته است^{۱۰۴}.

* * *

دیدیم که اکثریت مطلق دانشمندان شیعه تا پایان قرن سوم هجری از استدلال عقلی و اجتهاد در فقه به شدت خودداری کرده و کار و تلاش علمی خود را در نقل و ضبط گفته‌های معصومین در مسائل مختلف منحصر و متمرکز ساخته بودند. نظر آن بود که فرد هر چند دانشمند و در کار تحلیل و نظر ورزیده باشد شریعت قلمرو وحی است نه عقل، و چون امام به مثابه منبع موثق دانش مذهبی و مرجع تفسیر درست شریعت و وحی در جامعه حضور داشت پس جایی برای ظن و تخمین و اجتهاد و اعمال نظر در خطه شرع و دین نبود^{۱۰۵}. روایتی از حضرت صادق (ع) می‌گفت که حکم هر واقعه در کتاب خدا مشخص و مبین است جز آن که عقول مردمان از دستیابی بر آن ناتوان است^{۱۰۶}. بینش کلی شیعه آن بود که هر مسأله و موردی می‌تواند امکاناً حکمی خاص

۱۰۴. نگاه کنید به الرسالة الخامسة فی الغیبة شیخ مفید: ۳۹۹ / تنزیه الانبیاء شریف مرتضی: ۱۸۴ / رسالة فی غیبة الحجة همو: ۲۹۳-۲۹۵ و ۲۹۶ / اقتصاد شیخ: ۲۳۲-۲۳۵ / غیبت او: ۳ و ۱۳ و ۵۷ و ۶۱ و ۱۰۰-۱۰۱ / تقریب المعارف: ۱۹۸-۱۹۹ و ۲۱۵ (نیز نگاه کنید به برهان او: ۵۳) / المنقذ من التقليد: ۲-۳۷۲-۳۷۳.

۱۰۵. رجوع کنید به کتاب درست بن ابی منصور: ۱۵۵-۱۵۶ / محاسن برقی: ۲۱۲-۲۱۳ و ۲۱۵ / بصائر الدرجات: ۳۰۲-۳۰۳ / کافی: ۱: ۵۶.

۱۰۶. کافی: ۱: ۶۰. برای احادیث مشابه رجوع کنید به محاسن برقی: ۲۰۹-۲۱۵ / بصائر الدرجات: ۳۰۲ / کافی: ۱: ۵۹-۶۲ / جامع احادیث الشیعه: ۱: ۲۷۵-۲۷۶.

و کاملاً متفاوت با مورد مشابه خود داشته باشد و این تنها امام است که می‌داند آن حکم چیست. از این رو گفته می‌شد که فقه شیعه انحصاراً بر نص مبتنی است.^{۱۰۷} در برابر این گرایش، گرایشی دیگر در میان برخی از دانشمندترین اصحاب ائمه هدی (ع) وجود داشت که اجتهاد محدود و مشروط را در شریعت مجاز می‌دانست و خورد بدان عمل می‌کرد. منظور از چنین اجتهاد، استخراج احکام جزئی از کلیات و اصولی بود که ائمه اطهار به آنان تعلیم فرموده بودند.^{۱۰۸} برخی از این دانشمندان معتقد بودند که حتی خود ائمه اطهار هم چنین شیوه‌ای را در مورد احکام به کار می‌برند و حکم موارد جزئی و مصادیق را از طریق انطباق دادن ضوابط کلی شرع که در دست آنان است اعلام می‌فرمایند نه این که به عدد افراد و موارد وقوع هر مسأله، حکمی خاص و مستقل در لوح محفوظ باشد که ائمه برای کشف حکم هر مسأله کوچک در موارد جزئی باید به آن رجوع می‌نمودند.^{۱۰۹}

ابن قبه در این مسأله از نظریه‌ای طرفداری می‌کرد که می‌گفت بنیاد شریعت بر نصوص بنا شده و تمام احکام باید از نص امام استفاده و اتخاذ شود. آخر بر اساس تحلیل او از اساس اهانت، نقش و وظیفه اصلی ائمه به عنوان علماء ابرار و مفسران معتبر قرآن و سنت نبوی (ص) همین تبیین شریعت و بیان احکام الهی بود.^{۱۱۰} با این وجود، او شرح می‌داد که منظور از این سخن آن نیست که حکم هر مورد کوچک جزئی که پیش می‌آید باید لزوماً از امام استفسار شده و نظر ایشان در هر مورد جزئی لازم باشد. بلکه منظور آن است که در قرآن مجید و در تعلیمات پیامبر اکرم و ائمه اطهار به مقدار کافی قواعد و اصول کلی و جامع هست که جمیع حوائج بشر و تمام موارد مجهول الحکم کلی و جزئی را شامل شده و احکام آن را روشن و بیان کند. هر مشکلی که پیش آید فرد و مصداقی از

۱۰۷. محاسن برقی: ۲۱۴ (نحن قوم نتبع الاثر).

۱۰۸. رجوع کنید به کتاب مقدمه‌ای بر فقه شیعه: ۲۴-۳۱ (از اصل انگلیسی).

۱۰۹. المقالات والفرق: ۹۸/ تصحیح الاعتقاد: ۱۱۴. نیز رجوع کنید به بصائر الدرجات: ۳۰۱ و ۳۸۷-۳۹۰/

تفسیر عیاشی: ۱/ ۲۹۹/ کافی: ۱/ ۶۲.

۱۱۰. همچنین نگاه کنید به محاسن برقی: ۲۱۳-۲۱۴/ قرب الاسناد: ۱۵۷.

یک حکم کلی است که در نصوص قرآن کریم یا روایات منقوله از پیامبر و ائمه صادقین (ع) قبلاً تبیین و توضیح گردیده است پس دیگر نه حاجت و نه جایی برای اجتهاد مستقل و رأی و قیاس به شیوه سنتی آن در میان بود^{۱۱۱}.

به نظر می‌رسد که این نظریه با روش فقهی متکلمان و دانشمندانی از قبیل یونس بن عبدالرحمن قمی و فضل بن شاذان نیشابوری برابری داشت که گویا از همین شیوه در آثار فقهی خود استفاده می‌نمودند هر چند معاصرین آنان و برخی از متأخرین اهل حدیث، با برخی تشابهات ظاهری و صوری به اشتباه افتاده و آن را گونه‌ای از قیاس در مفهوم سنتی آن گمان برده بودند^{۱۱۲}. با این همه این شیوه بعداً برای چند قرن به عنوان شیوه رائج و معمول و مورد قبول استدلال در مکتب فقهی تشیع امامی پذیرفته و مورد عمل قرار گرفت تا آن که روشهای دقیق‌تر و پیچیده‌تری وسیله دانشمندان و فقه‌ها آن مکتب یافته و جایگزین شیوه‌های ساده‌تر و سنتی قدیم گردید. در اعصار اخیر برخی از هواداران مکتب اخباری که از بازگشت به همان سنن ساده‌تر و قدیم در استدلال فقهی جانبداری می‌کرده‌اند به همان تحلیل ابن قبه از طبیعت فقه شیعه به عنوان قدیم‌ترین و معتبرترین تصویر از شیوه عملکرد استدلال فقهی در مکتب شیعه استناد کرده و گفته‌اند که تفسیر او خط نهائی میان نظام فقاہت شیعه و شیوه‌های استدلالی غیر شیعی دیگر را ترسیم می‌نماید و تخلف از آن شیوه (که به نظر آنان در ادوار متأخرتر با به کار بردن قواعد فلسفی و منطقی و تجاوز از حد در توسعه مفهوم و به کارگیری پاره‌ای احکام جزئی به صورت اصول عملیه عام انجام گرفته است) تخلف از نظام شیعه و به

۱۱۱. نقض کتاب الاشهاد، بند ۶۸.

۱۱۲. رجوع شود به قرب الاسناد: ۱۵۷ / رساله ابطال العمل باخبار الاحاد شریف مرتضی: ۳۱۱. نیز کتاب مقدمه‌ای بر فقه شیعه: ۳۰-۳۱ (از اصل انگلیسی). همچنین کتاب سرائر و اسرار النطقاء، نوشته شده در حدود سال ۳۸۰ (به تصریح مؤلف آن در صفحه ۲۵۴ که می‌گوید از زمان رحلت حضرت عسکری تا روزگار تألیف کتاب ۱۲۰ سال گذشته بود): ۲۴۴ که دارد: «ثم انتم معشر الشيعة ركبتهم آثارهم (یعنی اهل سنت) و عملتم بالرأی و القیاس» (نیز نگاه کنید به صفحه ۲۵۰ از همین اثر).



نام ابن قبه جز این در سنت شیعی در یک مبحث دیگر نیز فراوان به کار می‌رود و آن مبحث حجّیت اخبار آحاد است. نظریه‌ای که در آن مبحث از او نقل می‌شود آن است که «جعل حجّیت» برای این گونه اخبار - یعنی این که شارع مقدّس، تبعیت از آن را برای مردم واجب نموده باشد - از نظر عقلی محال است.

به طور کلی متکلمان در صورتی یک روایت را می‌پذیرفتند که از نظر فتنی به حدّ تواتر رسیده و امکان تبانی راویان آن بر جعل و نقل دروغین آن گزارش عادتاً منتفی باشد^{۱۱۴}. در ادوار اولیه اسلام این مفهوم را به معنی «مجمع علیه» همه جامعه اسلامی می‌دانستند یعنی آنچه همه مسلمانان بر آن اتفاق نظر داشته باشند هر چند در قرآن کریم ذکری به صراحت از آن نشده باشد چنان که در عدد نمازهای یومیه و رکعات آن^{۱۱۵}، یعنی اموری که بعداً آن را ضرورات شرع نام نهادند. این نوع از اخبار بود که واصل بن عطاء، از متکلمان اولیه (متوفی ۱۳۱)، خبر مجمع علیه نام نهاده بود^{۱۱۶} و بعداً

۱۱۳. مصادر الانوار میرزا محمد اخباری: ۲ ر.

۱۱۴. برای زیر بنای فلسفی این نظریه و مباحثات مربوط به آن رجوع کنید به رساله حسن بن سهل بن سمح بن غالب (متوفی ۴۱۸) «فی اوصاف الاخبار الّتی یخبر بها کثیرون» که دوبار به چاپ رسیده است.

۱۱۵. نگاه کنید به اصول سرخسی ۱: ۲۸۲ - ۲۸۳ و کتاب الشجرة ابو تمام اسماعیلی، ذیل فرق مرجئه.

۱۱۶. الاوائل ابو هلال عسکری ۲: ۱۳۴. بر اساس اطلاع این مأخذ، واصل نخستین کسی بود که منابع معتبر دانش مذهبی را در چهار قسم: قرآن، سنت نبوی مورد قبول همه، اجماع و عقل دسته بندی کرد. در سنت شیعی مشابه چنین تبویب را از حضرت موسی بن جعفر (ع) نقل کرده‌اند که در نوشته‌ای کوتاه و جامع، منابع معتبر دانش دینی را چنین بیان فرموده‌اند: «اجماع الامة علی الضرورة الّتی یضطرّون الیها بالاخبار المجمع علیها و... حجة من کتاب الله مجمع علی تأویلها، و سنة مجمع علیها لا اختلاف فیها، او قیاس تعرف العقول عدله و لا یسع خاصّة الامة و عامتها الشک فیها و الانکار له» (تحف العقول: ۳۰۰ / اختصاص: ۵۲). منظور از قیاس در این عبارت به روشنی، استدلال عقلانی است که متفاهم

یک دانشمند شیعه از آن به عنوان *سنة الرسول المتواترة المتفق عليها* یاد می‌کند.^{۱۱۷} برخی خوارج صدر اوّل نیز که می‌گفتند در شریعت چیزی واجب نیست مگر آنچه صریحاً در قرآن بیان شده و یا همهّ مسلمین از همهّ فرق روایت کرده باشند^{۱۱۸} به روشنی چنین مفهومی را در نظر داشته‌اند. دو متکلم مشهور قرن دوم، حفص الفرد و ضرار بن عمرو، نیز که گفته‌اند احکام دین پس از پیامبر تنها از راه اجماع قابل اکتشاف است پس آنچه *آحاد مردم* (ونه کلّ جامعه) از آن حضرت نقل کرده باشند قابل قبول نیست^{۱۱۹} به وضوح به همین مفهوم اشاره می‌نموده‌اند. این نظریات و گفته‌ها بسیار مهم است چون متفاهم اصلی و قدیم سه مفهوم اجماع، خبر متواتر و اخبار آحاد را روشن می‌سازد.^{۱۲۰} بعدها این اصطلاحات دستخوش تغییرات شد. مفهوم قدیم متواتر راه به مفهوم جدید اجماع داد که یکی از اقسام آن اجماع امّة المؤمنین و اعتقاد عمومی و سیره عملی متصلّ آنان بود که دلیل اعتبار عقلائی و عرفی داشت اما برای سایر اقسام آن مفهوم جدید - که تنها اتفاق نظر علماء بود - دلیل حجّیت روشنی دیده نمی‌شد. مفهوم قدیم متواتر را نخست تنزل داده و به معنی روایتی که «عده بی‌شماری از آحاد» در هر نسل نقل کرده باشند گرفتند. ابراهیم نظام متکلم معتزلی مشهور (متوفی ۲۳۱) نظر داد که چنین مفهومی برای نفی احتمال تبانی کافی نیست^{۱۲۱} و از طرف دیگر عده‌ای دیگر گفتند که چنین روایتی هرگز در اسلام دیده

قدیم و اصلی آن لفظ بود). دسته بندی منقول از واصل بن عطا را دانشمند شیعی قرن ششم ابن ادریس حلی در سرائر خود ۱: ۴۶ آورد و پس از آن، با انعطافی در بخش سنت، به عنوان منابع اصلی شریعت در مکتب فقهی شیعه قبول عام یافت.

۱۱۷. ابن ادریس در سرائر ۱: ۴۶. نیز ببینید رسالة جبر و تفویض منسوب به امام هادی (ع) را در تحف العقول: ۳۳۹ و احتجاج ۲: ۲۵۱-۲۵۲.

۱۱۸. مسائل الامامة: ۶۹.

۱۱۹. ملل شهرستانی ۱: ۱۰۳.

۱۲۰. برای تفصیل بیشتر در این باب همچنین رجوع کنید به مجالس مفید ۱: ۶۰.

۱۲۱. الفرق بین الفرق: ۱۲۸.

نشده است^{۱۲۲}. شماره لازم برای حصول وصف تواتر بعدها به شدت پائین آورده شد^{۱۲۳} به خصوص وسیله اهل حدیث که هر روایتی را که بیش از دو^{۱۲۴} یا سه نفر^{۱۲۵} روایت کرده بودند متواتر می خواندند. نتیجتاً مفهوم اخبار آحاد هم تغییر کرد و به جای متفاهم اصلی خود که روایات آحاد افراد (در برابر نقل کل جامعه) بدون عنایت به شماره آن آحاد بود به معنی روایاتی که یک یا چند نفر اندک آن را روایت کرده باشند درآمد. متکلمان و اهل حدیث بر سر اعتبار و حجیت اخبار آحاد به شدت با یکدیگر اختلاف نمودند. متکلمان معمولاً چنین روایاتی را بدون توجه به وضع راوی آن بی اعتبار می دانستند^{۱۲۶} مگر آن که قرینه قطعیته‌ای بر اعتبار آن قائم می شد^{۱۲۷}. این چنین روایات محفوف به قرائن قطعیته طبیعتاً در عنوان کلی السنّة المقطوعة بها جای می گرفت^{۱۲۸}. اهل حدیث معتقد بودند که هر روایتی که وسیله راویان معتبر و مورد وثوق روایت شده باشد معتبر است و برای این مدعا از قرآن مجید و روش عملی مردم در زندگی یومیّه خود شواهدی نقل می کردند. متکلمان آن شواهد را با استدالات متقابلی رد کرده و برخی^{۱۲۹} حتی کوشیدند بر مدعای خود دلیل عقلی اقامه کنند و بگویند حتی اگر سیره و عرف عملی مردم در زندگی یومیّه و امور معاش بر عمل به اخبار آحاد باشد

۱۲۲. مسلم الثبوت ۲: ۸۷.

۱۲۳. تفصیل اقوال را در این باب در الاحکام فی اصول الاحکام آمدی ۲: ۲۵ می توان دید.

۱۲۴. کمال الدین: ۸۴.

۱۲۵. مسلم الثبوت ۲: ۸۸-۸۹.

۱۲۶. نگاه کنید به تبیان شیخ ۹: ۳۴۴.

۱۲۷. نگاه کنید برای نمونه به تذکرة مفید: ۱۹۳ / ارشاد جویی: ۴۱۶ / الاحکام فی اصول الاحکام آمدی ۲:

۴۹-۵۰. همچنین رجوع شود به شرح السیر الکبیر سرخسی ۳: ۵۸ و اصول او ۱: ۳۳۲.

۱۲۸. جوابات مسائل موصلیات ثالثه از شریف مرتضی: ۲۰۹ و ۲۱۰ / المنقذ من التقليد سدید الدین

حمصی، مبحث امامت.

۱۲۹. ابن المرتضی در منهاج الوصول: ۴۸۰ این نظر را به ابو بکر محمد بن اسحاق کاشانی ظاهری (متوفی

۲۸۰)، برخی از متکلمان معتزلی از پیروان مکتب بغداد و تنی چند از متکلمان شیعه امامی نسبت داده است.

برای شریعت عقلاً غیر ممکن است که آن گونه اخبار را در مسائل دینی حجت سازد. مبنای استدلال آن بود که شارع نباید چیزی جز طرق قطعی را برای کشف احکام به مردم پیشنهاد نماید. بسیاری از اخبار آحاد بی تردید نادرست هستند پس اگر شارع آن را برای مردم حجت نموده و بدان به عنوان طرق کشف احکام، اعتبار بخشد ناگزیر در بسیاری از موارد، مردم در مفسده مخالفت با واقع و حتی اعتقادات مخالف با واقع خواهند افتاد. حتی دعوی پیامبران را که به نوعی اخبار از نصب آنان وسیله خداوند به منصب نبوت بود بدون معجزه‌ای که بر صحت آن دعوا دلالت کند نمی‌توان پذیرفت پس چگونه شریعت مقدسه می‌تواند به مردم فرمان دهد که گزارش و «دعوی» چند تن آدم معمولی را بدون قرینه قطعی بر صحت بپذیرد؟ این استدلال مهم بود چون اگر پذیرفته می‌شد دیگر جایی برای استدلالات «نقلی» اهل حدیث باقی نمی‌ماند. گفته می‌شود که این نظریه، نخست وسیله متکلم معتزلی ابوعلی جبائی مطرح و پیشنهاد شده بود^{۱۳۰} اما بیشتر متکلمین آن را نمی‌پذیرفتند و می‌گفتند مفاسد احتمالی ذکر شده کافی نیست که امکان اعتبار بخشیدن به اخبار آحاد را برای شارع مقدس (به خاطر مصالح اهمّ مترتب بر آن) از نظر عقلی منتفی سازد، ولی شاهی در دست نیست که شارع مقدس عملاً چنین کاری کرده باشد.

در میان دانشمندان برجسته شیعه که از نظریه محال بودن عقلی اعتبار بخشیدن شارع به اخبار آحاد طرفداری کرده بودند^{۱۳۱} تنها کسی که به نام شناخته است ابن قبه

۱۳۰. الاحکام فی اصول الاحکام آمدی ۲: ۴۴-۴۵ / کشف الاسرار علاء الدین بخاری ۲: ۳۷۰ / مسلم الثبوت ۲: ۹۵. نیز ابن المرتضی در منهاج الوصول: ۴۸۰ که این نسبت را از حاکم جشمی در عیون المسائل نقل کرده و خود در درستی آن تردید می‌نماید. در ذریعه شریف مرتضی ۲: ۵۲۹ عبارت به گونه‌ای است که گویا نظام نیز از این نظر هواداری کرده بود. ابن المرتضی در منهاج الوصول: ۴۸۰ دارد که نسبت این نظر به نظام مشهور است.

۱۳۱. شریف مرتضی در جوابات مسائل موصلیات ثالثه: ۲۰۲ (واز آنجا در سرائر ۱: ۴۷) این نظر را به «قوم من شیوخنا رحمهم الله» نسبت داده که شیوع پشتیبانی از این نظر را در آن ادوار در سنت شیعی نشان می‌دهد.

است^{۱۳۲}. به همین دلیل این نظریه تا روزگار حاضر در سنت شیعی با نام او پیوند خورده که از آن به رسم معمول با عنوان *شبهه ابن قبه* یاد می‌کنند. این نظریه را بیشتر دانشمندان علم اصول فقه از اواسط قرن هفتم تا کنون مورد بحث قرار داده و به همین دلیل، نام این دانشمند در بیشتر متون آن علم تا روزگار ما آمده است^{۱۳۳}.

۱۳۲. قدیم‌ترین مأخذ موجودی که این نظریه را از ابن قبه روایت کرده تا آنجا که من دیده‌ام کتاب معارج محقق حلی: ۱۴۱ است.

۱۳۳. برای نمونه رجوع کنید به معالم الاصول: ۲۱۵ / قوانین الاصول ۱: ۴۳۲ / فصول: ۲۷۱ / رسائل شیخ انصاری: ۲۳ / درر الفوائد: ۳۴۹ / فوائد الاصول ۳: ۸۹ / نه‌ایه الافکار ۳: ۵۵ / تهذیب الاصول ۲: ۱۳۰ - ۱۳۱.

ضمائم

(۱)

رساله ابن قبه در پاسخ معتزله

این رساله را چنان که شیخ صدوق در آغاز آن تذکر داده است ابن قبه در پاسخ نامه‌ای که یکی از شیعیان بدو نوشته و نظر او را درباره پاره‌ای از انتقادات معتزله بر نظریه شیعه در مورد غیبت امام دوازدهم (ع) جویا شده بود نگاشته است. دو نکته در این انتقادات مورد تکیه و تأکید قرار دارد یکی آن که ادعاء شیعه در مورد این که امام یازدهم آنان کسی را به عنوان جانشین خود نصب کرده سخنی بی دلیل است، و دیگر آن که حتی اگر فرض کنیم چنین مسأله‌ای درست باشد از کجا می توان پی برد که کسی که در آینده ظهور کرده و ادعا کند که او همان منصوب و منصوب امام یازدهم است راست می گوید؟ چون امام یازدهم که هیچ وقت جانشین خود را به مردم نشان نداده بود تا همه او را بشناسند و در آینده بر صحت دعوی او شهادت دهند. شیعیان خود ادعا می کنند که ترس امام بر جان جانشین خود باعث شد که وی را مخفی کند، و پس از رحلت آن حضرت هم که او همواره در اختفا بوده است. پس مردم هرگز ایشان را ندیده اند و امکان تشخیص و انطباق مدعی آینده مقام امامت را بر منصوب امام پیشین ندارند.

ابن قبه در پاسخ هر دو نکته به شهادت و حضور حلقه اصحاب نزدیک حضرت عسکری (ع) که اکنون زنده و متصدی امور دفتر امامت بودند استناد می کند. او می گوید

که نصب و نصّ امام معصوم و وجود فرزند او با شهادت این مردان پارسا ثابت شده و هم اینان هستند که باید در آینده شهادت دهند که مدّعی مقام امامت و جانشینی امام عسکری (ع) آیا همان فرزند و منصوب ایشان است یا خیر؟ (این نکته روشن می‌کند که این رساله پیش از حوالی سال ۲۸۵ هجری که به گفته ابوسهل نوبختی تقریباً تمامی خواصّ اصحاب حضرت عسکری (ع) درگذشته بودند^۱ نوشته شده است). از سوی دیگر نظریه و تحلیل شیعه از امامت اقتضا دارد که در هر زمان ناگزیر باید امامی در جهان وجود داشته باشد و این ضرورت تا پایان جهان صادق و موجود است، و هر امام باید پیش از رحلت خود جانشین خویش را صریحاً به مردم معرفی کند. نتیجه منطقی این دو مقدمه آن است که امام یازدهم، جانشینی برای خود پیش از رحلت مشخص فرموده است. کسی که بعداً ظاهر شود و خود را همان جانشین بخواند جز از راه شهادت اصحاب خاصّ امام یازدهم، شاید لازم باشد معجزه‌ای را با دعوی خود همراه سازد تا حقانیت دعوی خویش را به اثبات رساند همچنان که پیامبران برای اثبات دعوی خود ناچار از آوردن معجزه بودند. این در صورتی است که هیچ راه دیگری برای اثبات حقانیت آن دوی وجود نداشته باشد.

۱. کتاب التنبیه: ۹۳.

مسألة في الإمامة

[كتب بعض الإمامية إلى أبي جعفر بن قبة كتاباً يسأله فيه عن مسائل فورد في جوابها:]

[1] أما قولك - أيديك الله - حاكياً عن المعتزلة أنها زعمت أن الإمامية تزعم أن النص على الإمام واجب في العقل ، فهذا يحتمل أمرين : إن كانوا يريدون أنه واجب في العقل قبل مجيء الرسل و شرع الشرايع فهذا خطأ ، و إن أرادوا أن العقول دلت على أنه لابد من إمام بعد الأنبياء فقد علموا ذلك بالأدلة القطعية و علموه أيضاً بالخبر الذي ينقلونه عن يقولون بإمامته .

[2] وأما قول المعتزلة : إنا قد علمنا يقيناً أن الحسن بن علي مضي ولم ينص ، فقد ادَّعوا دعوى يخالفون فيها وهم محتاجون إلى أن يدلّوا على صحتها ، وبأي شيء ينفصلون ممن زعم من مخالفهم أنهم قد علموا من ذلك ضد ما ادَّعوا أنهم علموه؟. ومن الدليل على أن الحسن بن علي قد نصّ إثبات إمامته ، وصحة النص من النبي - صلى الله عليه وآله و سلم - وفساد الاختيار، و نقل الشيعة عنّ قد أوجبوا بالأدلة تصديقه أن الإمام لا يمضي أو ينصّ على إمام كما فعل رسول الله - صلى الله عليه وآله و سلم - إذ كان الناس محتاجين في كل عصر إلى من يكون خبره لا يختلف ولا يتكاذب، كما اختلفت أخبار الأئمة عند مخالفينا هؤلاء و تكاذبت ، وأن يكون إذا أمر أئتمر بطاعته ولا يد فوق يده ولا يسهو ولا يغلط ، وأن يكون عالماً ليعلم الناس ما جهلوا و عادلاً ليحكم بالحق. ومن هذا حكمه فلا بد من أن ينصّ عليه علام الغيوب على لسان من يؤدّي ذلك عنه ، إذ كان ليس في

ظاهر خلقته ما يدلُّ على عصمته .

[3] فإن قالت المعتزلة : هذه دعاوى تحتاجون إلى أن تدلُّوا على صحتها .

قلنا : أجل ! لا بدُّ من الدلائل على صحة ما ادَّعينا من ذلك ، و أنتم فإنما سألتم عن فرع و الفرع لا يُدلُّ عليه دون أن يدلُّ على صحة أصله ، ودلائلنا في كتبنا موجودة على صحة هذه الأصول . و نظير ذلك أن سألنا لو سألنا الدليل على صحة الشرايع لاحتجنا أن ندلُّ على صحة الخبر و على صحة نبوة النبي - صلى الله عليه وآله و سلم - وعلى أنه أمر بها ، و قبل ذلك أن الله عزَّ وجل ، واحدٌ حكيمٌ ، وذلك بعد فراغنا من الدليل على أن العالم محدث . و هذا نظير ما سألونا عنه .

[4] وقد تأملت في هذه المسألة فوجدت غرضها ركيكاً ، وهو أنهم قالوا لو كان الحسن بن علي قد نصَّ على من تدَّعون إمامته لسقطت الغيبة . والجواب في ذلك أن الغيبة ليست هي العدم ، فقد يغيب الإنسان إلى بلد يكون معروفاً فيه مشاهداً لأهله ويكون غائباً عن بلد آخر ، وكذلك قد يكون الإنسان غائباً عن قوم دون قوم و عن أعدائه لا عن أوليائه فيقال إنه غائب وإنه مستتر . وإنما قيل غائب لغيبته عن أعدائه وعمَّن لا يوثق بكتمائه من أوليائه ، وأنه ليس مثل آبائه - عليهم السلام - ظاهراً للخاصة والعامة . وأوليائه مع هذا ينقلون وجوده وأمره ونهيه ، وهم عندنا ممَّن تجب بنقلهم الحجة إذ كانوا يقطعون العذر لكثرتهم واختلافهم في همهم ووقوع الاطمئنان مع خبرهم ، ونقلوا ذلك كما نقلوا إمامة آبائه - عليهم السلام - وإن خالفهم مخالفوهم فيها . كما تجب بنقل المسلمين صحة آيات النبي - صلى الله عليه وآله و سلم - سوى القرآن وإن خالفهم أعداؤهم من أهل الكتاب والمجوس والزنادقة والدهرية في كونها . وليست هذه مسألة تشبه على مثلك مع ما أعرفه من حسن تأمُّلك .

[5] وأما قولهم : إذا ظهر فكيف يعلم أنه ابن الحسن بن علي ؟ فالجواب في ذلك أنه قد يجوز بنقل من تجب بنقله الحجة من أوليائه كما صحَّت إمامته عندنا بنقلهم . وجواب آخر وهو أنه قد يجوز أن يظهر معجزاً يدلُّ على ذلك . وهذا الجواب الثاني هو الذي نعتمد عليه ونجيب الخصوم به ، وإن كان الأوَّل صحيحاً .

[6] وأما قول المعتزلة : فكيف لم يحتجّ عليهم علي بن أبي طالب بإقامة المعجز يوم الشورى؟ فإنّا نقول : إنّ الأنبياء والحجج إنّما يظهرون من الدلالات والبراهين حسب ما يأمرهم الله عزّ وجلّ به ممّا يعلم الله أنه صالح للخلق، فإذا ثبتت الحجّة عليهم بقول النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - فيه ونصّه عليه فقد استغنى بذلك عن إقامة المعجزات . اللهمّ إلا أن يقول قائل إنّ إقامة المعجزات كانت أصلح في ذلك الوقت، فنقول له : وما الدليل على صحّة ذلك؟ وما ينكر الخصم من أن تكون إقامته لها ليست بأصلح وأن يكون الله عزّ وجلّ لو أظهر معجزاً على يديه في ذلك الوقت لكفروا أكثر من كفرهم ذلك الوقت ولادّعوا عليه السحر والمخرقة؟ وإذا كان هذا جائزاً لم يعلم أنّ إقامة المعجز كانت أصلح.

[7] فإن قالت المعتزلة : فبأي شيء تعلمون أنّ إقامة من تدعون إمامته المعجز على أنّه ابن الحسن بن علي أصلح؟

قلنا لهم : لسنا نعلم أنّه لا بدّ من إقامة المعجز في تلك الحال وإنّما نجوّز ذلك . اللهمّ إلا أن يكون لا دلالة غير المعجز فيكون لا بدّ منه لإثبات الحجّة، وإذا كان لا بدّ منه كان واجباً، وما كان واجباً كان صلاحاً لا فساداً . وقد علمنا أنّ الأنبياء قد أقاموا المعجزات في وقت دون وقت ولم يقيموها في كلّ يوم ووقت ولحظة وطرفة وعند كلّ محتجّ عليهم ممّن أراد الاسلام ، بل في وقت دون وقت على حسب ما يعلم الله عزّ وجلّ من الصلاح . وقد حكى الله عزّ وجلّ عن المشركين أنّهم سألوا نبيّه - صلى الله عليه وآله وسلم - أن يرق في السماء وأن يسقط السماء عليهم كسفاً أو ينزل عليهم كتاباً يقرؤونه وغير ذلك ممّا في الآية فما فعل ذلك بهم ، وسألوه أن يحيي لهم قصي بن كلاب وأن ينقل عنهم جبال تهامة فما أجابهم إليه ، وإن كان قد أقام لهم غير ذلك من المعجزات . فكذا حكم ما سألت المعتزلة عنه . ويقال لهم كما قالوا لنا : لم نترك أوضح الحجج وأبين الأدلّة من تكرّر المعجزات والاستظهار بكثرة الدلالات؟

[8] وأما قول المعتزلة : إنّهُ احتجّ بما يحتمل التأويل ، فيقال : فما احتجّ عندنا على أهل الشورى إلا بما عرفوا من نصّ النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - لأنّ أولئك الرؤساء لم يكونوا جهالاً بالأمر وليس حكمهم غيرهم من الأتباع . ويقلّب هذا الكلام على

المعتزلة فيقال لهم : لِمَ لم يبعث الله عزَّ وجلَّ بأضعاف من بعث من الأنبياء؟ ولمَ لم يبعث في كلِّ قرية نبياً وفي كلِّ عصر ودهر نبياً أو أنبياء إلى أن تقوم الساعة؟ ولمَ لم يبين معاني القرآن حتَّى لا يشكَّ فيه شكٌّ؟ ولمَ تركه محتملاً للتأويل؟ وهذه المسائل تضطرُّهم إلى جوابها.

(۲)

رساله یکی از طرفداران جعفر کذاب و پاسخ ابن قبه به آن

آنچه در این بخش می‌آید متن رساله‌ای است که یکی از طرفداران جعفر برادر حضرت عسکری (ع) به نام ابوالحسن علی بن احمد بن بشار در ردّ نظریه شیعیان پیرو آن حضرت که اکنون معتقد به امامت و غیبت فرزند ایشان بودند نگاشته بود همراه با پاسخی که ابن قبه بدان داده است.

اساس سخن ابن بشار در آن رساله این است که ادّعاء اصحاب خاصّ حضرت عسکری (ع) بر این که ایشان فرزندی داشته‌اند بی‌اساس است. پیش از آن که رحلت آن امام روی دهد کسی هرگز چنین فرزندی را ندیده و درباره او چیزی نشنیده بود و از تاریخی هم که ادّعاء وجود این فرزند شده هنوز کسی او را ندیده است. نظریه و تحلیل شیعی در باب امامت اقتضاء دارد که همواره امامی از خاندان پیامبر (ص) در جامعه وجود داشته باشد که مردم مسائل و مشکلات دینی خود را نزد او برند و از او رهنمود بگیرند. اکنون که حضرت عسکری (ع) در گذشته است تنها کسی که از این شاخه خاندان پیامبر برای مردم بازمانده جعفر برادر اوست و بدین ترتیب منطقاً او باید به عنوان امام شناخته شود.^۱

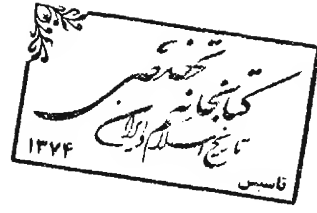
۱. برای نمونه‌های دیگر از این استدلال در همین مورد رجوع کنید به کافی ۱: ۳۳۱/کمال الدین: ۵۱۱/غیبت شیخ: ۱۷۵.

در پاسخ به این استدلال، ابن قبه چنین می‌گوید که البته نظریه و تحلیل شیعی از امامت مقتضی آن است که در هر زمان امامی از دودمان پیامبر (ص) وجود داشته باشد ولی آن نظریه یک اقتضاء دیگر هم دارد و آن این که امام بعد، همیشه باید فرزند امام قبل باشد. امامت حضرت عسکری (ع) در روزگار خود از راه نقل متواتر نس و نصب پدر ایشان حضرت هادی (ع) که امامت وی مورد اتفاق نظر میان هواداران خط اصلی تشیع و طرفداران جعفر بود به اثبات رسیده بود چنان که تشکیک در اعتبار چنان نقل متواتر اساس حجیت اخبار را در عالم وجود، و به تبع آن اعتبار وصحت همه ادیان را که بر اساس چنان اخبار بنیاد گردیده است در هم می‌ریخت. نتیجه منطقی این مقدمات آن است که حضرت عسکری (ع) که بر اساس آن نص متواتر، امام حق در روزگار خود بود باید لزوماً فرزندی داشته که جانشین او و امام بعدی بوده است هر چند اگر کسی او را در جامعه ندیده باشد. وجود امام به عنوان مرجع اعلیٰ لزوماً اقتضاء ندارد که او برای همه قابل دسترسی باشد چه تا زمانی که ارتباط با او از راه اصحاب و نزدیکان وی میسر است او عملاً در دسترس آنان است. حتی پیامبر اکرم (ص) هم در ماجرای هجرت از مکه به مدینه چند روزی در اختفاء بودند و این مسأله ضرری به رسالت ایشان نمی‌زد.

درباره علی بن احمد بن بشار نگارنده رساله اصلی چیزی دانسته نیست جز آن که به وضوح از طرفداران امامت جعفر بوده است.^۲ از مطاوی رساله و محتوای آن به روشنی پیداست که در حال تحریر آن جعفر در حیات بوده، هر چند رد ابن قبه می‌تواند در آن

۲. محمد بن علی بن بشار قزوینی، از مشایخ صدوق - که از وی در آثار خود مکرراً نقل کرده (لیست موارد در مقدمه معانی الاخبار: ۶۴) و به شهادت کلمه «رحمه الله» پس از نام او در کمال الدین: ۵۲۴ در حین تحریر آن کتاب در اواسط قرن چهارم هجری در گذشته بود - می‌تواند فرزند همین مؤلف باشد چه حذف وسائط در نسب‌ها در مواردی که نام جد اعلیٰ (مانند نام بشار در این مورد) نامی نادر بود و نتیجتاً نقش نام خانواده را برای فرزندان و فرزند زادگان ایفاء می‌کرد معمول بوده است. حسن بن محمد بن بشار (از راویان حدیث در اوائل قرن سوم) که نام و روایت او در کافی ۱: ۲۵۸ و عیون اخبار الرضا ۱: ۹۶ و امالی صدوق: ۱۲۸ (نیز مناقب ابن شهر آشوب ۴: ۳۲۷ و بحار الانوار ۴۸: ۲۱۲) هست نیز شاید از همین خاندان باشد.

اوان یا پس از درگذشت جعفر نوشته شده باشد چه در آن قرینه روشنی بر هیچ یک از دوطرف احتمال نیست ، مگر آن که شدت مباحثات و کشمکش ها در سال های اولیة غیبت شاهی بر تعلق رساله به همان زمان دانسته شود . به عنوان یک احتمال صرف می توان پنداشت که مؤلف رساله شاید همان علی الطاحن باشد که منابع او را به عنوان متکلمی زبردست و شخصیتی برجسته در جامعه فطحیه کوفه و رهبر طرفداران جعفر در آن شهر معرفی کرده اند چنان که در فصل سوم گذشت .



النقض على أبي الحسن علي بن أحمد بن بشار في الغيبة

[قد تكلم علينا أبو الحسن علي بن أحمد بن بشار في الغيبة، وأجابه أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي. وكان من كلام علي بن أحمد بن بشار علينا في ذلك أن قال في كتابه:]

[1] أقول : إنَّ كلَّ المبطلين أغنياء عن تثبيت إثِّية من يدَّعون له و به يتمسكون وعليه يعكفون ويعطفون ، لوجود أعيانهم وثبات إثِّياتهم ، وهؤلاء [يعني أصحابنا] فقراء إلى ما قد غني عنه كلُّ مبطل سلف من تثبيت إثِّية من يدَّعون له وجوب الطاعة. فقد افتقروا إلى ما قد غني عنه سائر المبطلين ، لأنَّ الزيادة من الباطل تحطُّ والزيادة من الخير تعلو. والحمد لله ربِّ العالمين .

[ثم قال :]

[2] وأقول قولاً تعلم فيه الزيادة على الإنصاف منَّا ، وإن كان ذلك غير واجب علينا . أقول: إنَّه معلوم أنَّه ليس كلُّ مدَّعٍ و مدَّعى له بمحقٍّ، وأنَّ كلَّ سائلٍ لمدَّعٍ تصحيح دعواه لمنصف . وهؤلاء القوم ادَّعوا أنَّ لهم من قد صحَّ عندهم أمره ووجب له على الناس الانقياد والتسليم . وقد قدَّمنا أنَّه ليس كلُّ مدَّعٍ و مدَّعى له بواجب له التسليم ، ونحن نسلمُّ لهؤلاء القوم الدعوى ونقرُّ على أنفسنا بالابطال - وإن كان ذلك في غاية المحال - بعد أن يوجدونا إثِّية المدَّعى له ولا نسألهم تثبيت الدعوى. فإن كان معلوماً أنَّ في هذا أكثر من الإنصاف فقد وفينا بما قلناه. فإن قدروا عليه فقد أبطلوا، وإن عجزوا عنه فقد وضع ما قلناه من زيادة عجزهم عن تثبيت ما يدَّعون على عجز كلِّ مبطل عن تثبيت

دعواه ، وَاَنَّهُمْ مَخْتَصَوْنَ مِنْ كُلِّ نَوْعٍ مِنَ الْبَاطِلِ بِخَاصَّةٍ يَزِدُّوْنَ بِهَا اَمْخَطَاطًا عَنْ الْمُبْطِلِينَ أَجْمَعِينَ لِقُدْرَةِ كُلِّ مُبْطِلٍ سَلَفٍ عَلَى تَثْبِيتِ دَعْوَاهُ إِنِّيَّةٍ مِنْ يَدْعُونَ لَهُ وَعَجَزَ هَؤُلَاءُ عَمَّا قَدَرِ عَلَيْهِ كُلُّ مُبْطِلٍ . إِلَّا مَا يَرْجِعُونَ إِلَيْهِ مِنْ قَوْلِهِمْ إِنَّهُ لَا بُدَّ مِمَّنْ تَحِبُّ بِهِ حُجَّةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ، وَأَجَلَ لَا بُدَّ مِنْ وَجُودِهِ - فَضْلًا عَنْ كَوْنِهِ - فَأَوْجِدُونَا الْإِنِّيَّةَ مِنْ دُونِ إِجْبَادِ الدَّعْوَى .

[3] وَلَقَدْ خَبَّرْتُ عَنْ أَبِي جَعْفَرِ بْنِ أَبِي غَانِمٍ ^۳ أَنَّهُ قَالَ لِبَعْضٍ مِنْ سَأَلِهِ فَقَالَ : بِمِ تَحَاجُّ الَّذِينَ كُنْتُ تَقُولُ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ شَخْصٍ قَائِمٍ مِنْ أَهْلِ هَذَا الْبَيْتِ؟ ^۴ قَالَ لَهُ : أَقُولُ لَهُمْ هَذَا جَعْفَرُ . فَيَا عَجِبًا! ائْتَحْصِمْ النَّاسَ بَيْنَ لَيْسَ هُوَ بِمَخْصُومٍ . وَقَدْ كَانَ شَيْخٌ فِي هَذِهِ النَّاحِيَةِ - رَحِمَهُ اللَّهُ - يَقُولُ : قَدْ وَسَمْتُ هَؤُلَاءَ بِاللَّابِدِيَّةِ ، أَيُّ أَنَّهُ لَا مَرْجِعَ لَهُمْ وَلَا مَعْتَمِدَ إِلَّا إِلَى أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ هَذَا الَّذِي لَيْسَ فِي الْكَائِنَاتِ ، فَوْسَمَهُمْ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ ، وَنَحْنُ نَسْتَمِيهِمْ بِهَا . أَيُّ أَنَّهُمْ دُونَ كُلِّ مَنْ لَهُ بُدٌّ ^۵ يَعْكُفُ عَلَيْهِ ، إِذْ كَانَ أَهْلُ الْأَصْنَامِ الَّتِي أَحَدُهَا الْبُدُّ قَدْ عَكَفُوا عَلَى مَوْجُودٍ وَإِنْ كَانَ بَاطِلًا ، وَهُمْ قَدْ تَعَلَّقُوا بِعَدَمٍ لَيْسَ وَبَاطِلٍ مَحْضٍ .

۳. ابوجعفر عبدالله بن ابی غانم قزوینی چنان که از همین عبارت بر می آید از برجستگان جامعه شیعه در آغاز دوره غیبت صغری بوده ، ولی نباید فرزند ابوجانم خدمتگزار حضرت عسکری (کمال الدین : ۴۰۸ و ۴۳۱ و ۴۹۲) بوده باشد . این ابن ابی غانم همان کسی است که پس از رحلت حضرت عسکری (ع) موضوع وجود فرزندی برای ایشان را انکار کرد و به همین جهت در کشمکش سختی با جامعه شیعه در مورد مسأله جانشین آن امام درگیر شد . شیعیان در این مورد نامه ای به ناحیه مقدسه نوشته و موضوع را گزارش دادند . در توقیعی که از جانب امام (ع) به دست سفیر اول به جامعه رسید امام از این که برخی از شیعیان در شک و تردید هستند اظهار غمگینی فرموده اند (غیبت شیخ : ۱۷۲ - ۱۷۳) . دانشمند سعد بن عبدالله اشعری از فرزند این شخص : محمد بن عبدالله بن ابی غانم قزوینی روایت حدیث می کند (کمال الدین : ۳۸۱) . مصتح کمال الدین در پاورقی صفحه ۵۲ این ابوجعفر بن ابی غانم را با علی بن ابی غانم حرانی که از دانشمندان شیعه در قرن ششم است یکی دانسته که خطائی آشکار است . ۴. بررسی مشابه چنین استدلال و احتجاج علیه شیعه اثنی عشری از جانب اسماعیلیان در قرن چهارم رجوع کنید به کتاب سرائر و اسرار النطقاء : ۲۴۲ .

۵. «بُدَّ» که به معنی ودر واقع معرّب کلمه بت است در جمهره ابن درید ۱ : ۶۵ آمده و او می گوید که نتوانسته است اصل آن را بیابد ، اما در لسان العرب ۳ : ۸۲ می گوید که آن معرّب کلمه فارسی بت است . نشوان حمیری که در شرح رساله حور العین : ۲۱۶ اصل کلمه را هندی (سانسکریت) می داند ظاهراً به خاطر تشابه آن با نام «بودا» است .

وهم اللابديّة حقّاً ، أي لا بدّ لهم يعكفون عليه إذ كان كلّ مطاع معبود. وقد وضع ما قلنا من اختصاصهم من كلّ نوع الباطل بخاصّة يزدادون بها انحطاطاً. والحمد لله.

[ثم قال :]

[4] نختم الآن هذا الكتاب بأن نقول : إنّنا نناظر ونخاطب من قد سبق منه الإجماع على أنّه لا بدّ من إمام قائم من أهل هذا البيت ^ع تجب به حجة الله ويسدّ به فقر الخلق وفاقتهم، ومن لم يجتمع معنا على ذلك فقد خرج من النظر في كتابنا فضلاً عن مطالبتنا به ، ونقول لكلّ من اجتمع معنا على هذا الأصل الّذي قدّمنا في هذا الموضع : كنّا وإيّاكم قد أجمعنا على أنّه لا يخلو أحد من بيوت هذه الدار من سراج زاهر ، فدخلنا الدار فلم نجد فيها إلّا بيتاً واحداً ، فقد وجب وصحّ أنّ في ذلك البيت سراجاً. والحمد لله ربّ العالمين.

[فأجابه أبو جعفر محمّد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي بأن قال :]

[1] إنّنا نقول وبالله التوفيق : ليس الإسراف في الإدّعاء والتقول على الخصوم ممّا يثبت بها حجة ، ولو كان ذلك كذلك لارتفع الحجاج بين المختلفين واعتمد كلّ واحد على إضافة ما يخطر بباليه من سوء القول إلى مخالفه ، وعلى ضدّ هذا بني الحجاج ووضع النظر، والإنصاف أولى ما يُعامل به أهل الدّين. وليس قول أبي الحسن ليس لنا ملجأ نرجع إليه ولا قيماً نعطف عليه ولا سنداً، نتمسك بقوله حجة لأنّ دعواه هذا مجرد من البرهان، والدعوى إذا انفردت عن البرهان كانت غير مقبولة عند ذوي العقول والألباب . ولسنا نعجز عن أن نقول : بلى! لنا - والحمد لله - من نرجع إليه ونقف عند أمره ومن كان ثبتت حجّته وظهرت أدلّته .

[2] فإن قلت : فأين ذلك؟ دلّونا عليه .

قلنا : كيف تحبّون أن ندلّكم عليه؟ أتسألوننا أن نأمره أن يركب ويسير إليكم ويعرض نفسه عليكم؟ أو تسألوننا أن نبيّ له داراً ونحوّله إليها ونعلّم بذلك أهل الشرق

برای مشابه چنین استدلال و احتجاج علیه شیعه اثنی عشری از جانب اسماعیلیان در قرن چهارم رجوع کنید به کتاب سرائر و اسرار النطقاء : ۲۴۲.

والغرب؟ فإن رمت ذلك فلسنا نقدر عليه ولا ذلك بواجب عليه .

[3] فإن قلتم : من أيّ وجه تلزمنا حجّته وتجب علينا طاعته؟

قلنا : إنّنا نقرّ أنّه لا بدّ من رجل من ولد أبي الحسن عليّ بن محمّد العسكريّ تجب به حجّة الله . دللناكم على ذلك حتّى نضطرّكم إليه إن أنصفتم من أنفسكم . وأوّل ما يجب علينا وعليكم أن لا نتجاوز ما قد رضي به أهل النظر واستعملوه ورأوا أنّ من حاد عن ذلك فقد ترك سبيل العلماء ، وهو أنّا لا نتكلّم في فرع لم يثبت أصله . وهذا الرجل الذي تجحدون وجوده فإنّما يثبت له الحقّ بعد أبيه ، وأنتم قوم لا تخالفوننا في وجود أبيه فلا معنى لترك النظر في حقّ أبيه والاشتغال بالنظر معكم في وجوده ، فإنّه إذا ثبت الحقّ لأبيه فهذا ثابت ضرورة عند ذلك باقراكم و ان بطل أن يكون الحقّ لأبيه فقد آل الأمر إلى ما تقولون وقد أبطلنا . وهيئات لن يزداد الحقّ إلّا قوّة ولا الباطل إلّا وهناً وإن زخرفه المبطلون .

[4] والدليل على صحّة أمر أبيه أنّا وإياكم مجمعون على أنّه لا بدّ من رجل من ولد أبي الحسن تثبت به حجّة الله وينقطع به عذر الخلق ، وإنّ ذلك الرجل تلزم حجّته من نأى عنه من أهل الإسلام كما تلزم من شاهده وعايينه . ونحن وأكثر الخلق ممّن قد لزمتنا الحجّة من غير مشاهدة ، فننظر في الوجه الذي لزمتنا منه الحجّة ما هي ، ثمّ ننظر من الأولى من الرجلين الذين لا عقب لأبي الحسن غيرهما فأيهما كان أولى فهو الحجّة والإمام ولا حاجة بنا إلى التّطويل . ثمّ نظرنا من أيّ وجه تلزم الحجّة من نأى عن الرسل والأئمّة ، فإذا ذلك بالأخبار التي توجب الحجّة وتزول عن ناقلها تهمة التواطؤ عليها والإجماع على تخفّصها ووضعها . ثمّ فحصنا عن الحال فوجدنا فريقين ناقلين ، يزعم أحدهما أنّ الماضي نصّ على الحسن وأشار إليه ويروون - مع الوصيّة وما له من خاصّة الكبر - أدلّة يذكرونها وعلماء يثبتونه ، ووجدنا الفريق الآخر يروون مثل ذلك لجعفر ، لا يقول غير هذا فإنّه أولى بنا . نظرنا فإذا الناقلة لأخبار جعفر جماعة يسيرة ، والجماعة اليسيرة يحوز عليها التواطؤ والتلاقي والتراسل ، فوقع نقلهم موقع شبهة لا موقع حجّة ، وحجج الله لا تثبت بالشبهات . ونظرنا في نقل الفريق الآخر فوجدناهم جماعة متباعدى الديار والأقطار ،

مختلفي الهمم والآراء متغايرين، فالكذب لا يجوز عليهم لنأي بعضهم عن بعض ولا التواطؤ ولا التراسل والاجتماع على تحرّص خبر ووضعه ، فعلمنا أنّ النقل الصحيح هو نقلهم وأنّ المحقّ هؤلاء ، ولأنّه إن بطل ما قد نقله هؤلاء على ما وصفنا من شأنهم لم يصحّ خبرٌ في الأرض وبطلت الأخبار كلّها . فتأمّل - وفكك الله - في الفريقين فإنك تجدهم كما وصفت ، وفي بطلان الأخبار هدم الإسلام وفي تصحيحها تصحيح خبرنا، وفي ذلك دليل على صحّة أمرنا. والحمد لله ربّ العالمين.

[5] ثمّ رأينا الجعفرية تختلف في إمامة جعفر من أي وجه تحب؟ فقال قوم : بعد أخيه محمّد، وقال قوم : بعد أخيه الحسن ، وقال قوم : بعد أبيه ، ورأيانهم لا يتجاوزون ذلك. ورأينا أسلافهم وأسلافنا قد رووا قبل الحادث ما يدلّ على إمامة الحسن ، وهو ما روي عن أبي عبدالله قال : «إذا توالّت ثلاثة أسماء محمّد وعلي والحسن فالرابع القائم»^٧ وغير ذلك من الروايات. وهذه وحدها توجب الإمامة للحسن، وليس إلّا الحسن وجعفر. فإذا لم تثبت لجعفر حجة على من شاهده في أيام الحسن، والإمام ثابت الحجة على من رآه ومن لم يره ، فهو الحسن اضطراراً. وإذا ثبت الحسن ، وجعفر عندكم تبرّأ منه والإمام لا يتبرّأ من الإمام، والحسن قد مضى ولا بدّ عندنا وعندكم من رجل من ولد الحسن تثبت به حجة الله ، فقد وجب بالاضطرار للحسن ولد قائم .

[6] وقل يا أبا جعفر - أسعدك الله - لأبي الحسن - أعزّه الله - : يقول محمّد بن عبدالرحمن قد أوجدناك إثنية المدعى له فأين المهرب؟ هل تقرّ على نفسك بالإبطال كما ضمنت أو يمنعك الهوى من ذلك فتكون كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾؟ [7] فأما ما وسم به أهل الحقّ من اللابدية لقولهم : «لا بدّ ممّن تحب به حجة الله» فيا عجباً! أفلا يقول أبو الحسن لا بدّ ممّن تحب به حجة الله؟ وكيف لا يقول وقد قال عند حكايته عنّا وتعيينه إيانا : «أجل لا بدّ من وجوده فضلاً عن كونه». فإن كان يقول ذلك

٧. غيبت نعماني: ١٧٩ - ١٨٠ / هداية خصبى: ٣٧٤ / نصوص صدوق به نقل بحار الانوار ٥١: ١٥٨ / كمال الدين: ٣٣٣ - ٣٣٤ / دلائل الامامة: ٢٣٦ / كفاية الاثر: ٣٢٥ / الرسالة الخامسة فى الغيبة مفيد: ٤٠٠ / غيبت شيخ: ١٣٩ - ١٤٠.

فهو وأصحابه من اللابديّة ، وإِنما وسم نفسه وعاب إخوانه ، وإن كان لا يقول ذلك فقد كفيينا مؤونة تنظيره ومثله بالبيت والسراج. وكذا يكون حال من عاند أولياء الله ، يعيب نفسه من حيث يرى أنّه يعيب خصمه . والحمد لله المؤيد للحقّ بأدلّته. ونحن نسَمّي هؤلاء بالبدّيّة، إذ كان عبدة البدّ قد عكفوا على ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنهم شيئاً، وهكذا هؤلاء .

[8] ونقول : يا أبا الحسن - هداك الله - : هذا حجّة الله على الجنّ والإنس ومن لا تثبت حجّته على الخلق إلّا بعد الدعاء والبيان ، محمّد - صلى الله عليه وآله وسلم - ، قد أخنى شخصه في الغار حتّى لم يعلم بمكانه ممّن احتجّ الله عليهم به إلّا خمسة نفر. فإن قلت : إنّ تلك غيبة بعد ظهوره وبعد أن قام على فراشه من يقوم مقامه. قلت لك : لسنا نحتجّ عليك في حال ظهوره، ولا استخلافه لمن يقوم مقامه من هذا في قبيل ولا دبير ، وإِنما نقول لك: أليس ثبتت حجّته في نفسه في حال غيبته على من لم يعلم بمكانه لعلّة من العلل؟ فلا بدّ من أن تقول : نعم ، قلنا : وثبتت حجّة الإمام وإن كان غائباً لعلّة أخرى وإلّا فما الفرق. ثمّ نقول : وهذا أيضاً لم يَغِب حتّى ملأ آباؤه - عليهم السّلام - آذان شيعتهم بأنّ غيبته تكون وعرفوهم كيف يعملون عند غيبته . فإن قلت في ولادته فهذا موسى - عليه السّلام - مع شدّة طلب فرعون إياه وما فعل بالنساء والأولاد لمكانه حتّى أذن الله في ظهوره، وقد قال الرضا - عليه السّلام - في وصفه : «بأبي و أمّي شبيهي وسميّ جدّي وشبيه موسى بن عمران»^٨.

[9] وحجّة أخرى - نقول لك : يا أبا الحسن أتقرّ أنّ الشيعة قد روت في الغيبة أخباراً؟ فإن قال : لا ، أوجدناه الأخبار ، وإن قال : نعم ، قلنا له : فكيف تكون حالة الناس إذا غاب إمامهم فكيف تلزمهم الحجّة في وقت غيبته ؟ فإن قال : يقيم من يقوم مقامه ، فليس يقوم عندنا وعندكم مقام الإمام إلّا الإمام ، وإذا كان إماماً قائماً فلا غيبة ، وإن احتجّ بشيء آخر في تلك الغيبة فهو بعينه حجّتنا في وقتنا لا فرق فيه ولا فصل .

[10] ومن الدليل على فساد أمر جعفر موالاته وتزكيته فارس بن حاتم وقد تبرأ منه أبوه

٨. كمال الدّين : ٣٧١ با تقديم وتأخير جزئى در كلمات.

وشاع ذلك في الأمصار حتى وقف عليه الأعداء فضلاً عن الأولياء. ومن الدليل على فساد أمره استعانت به بن استعان في طلب الميراث من أم الحسن وقد أجمعت الشيعة أن آباءه - عليهم السلام - أجمعوا أن الأخ لا يرث مع الأم^٩. ومن الدليل على فساد أمره قوله «إني إمام بعد أخي محمد» فليت شعري متى ثبتت إمامة أخيه - وقد مات قبل أبيه - حتى تثبت إمامة خليفته؟ ويا عجبا إذا كان محمد يستخلف ويقيم إماماً بعده وأبوه حي قائم وهو الحجة والإمام فما يصنع أبوه^{١٠}؟ ومتى جرت هذه السنة في الأئمة وأولادهم حتى نقبلها منكم؟ فدلونا على ما يوجب إمامة محمد حتى إذا ثبتت قبلنا إمامة خليفته. والحمد لله الذي جعل الحق مؤيداً والباطل مهتوكاً ضعيفاً زاهقاً.

[11] فأما ما حكى عن ابن أبي غانم - رحمه الله - فلم يُرد الرجل بقوله [أنه] عندنا تثبت إمامة جعفر، وإنما أراد أن يعلم السائل أن أهل هذا البيت لم يفنوا حتى لا يوجد منهم أحد. [12] وأما قوله: «وكل مطاع معبود» فهو خطأ عظيم، لأننا لا نعرف معبوداً إلا الله ونحن نطيع رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ولا نعبده.

[13] وأما قوله: «نختم الآن هذا الكتاب بأن نقول: إنما نناظر ونخاطب من قد سبق منه الإجماع بأنه لا بد من إمام قائم من أهل هذا البيت تجب به حجة الله - إلى قوله - وصح أن في ذلك البيت سراجاً»، ولا حاجة بنا إلى دخوله، فنحن - وفقك الله - لا نخالفه وإنه لا بد من إمام قائم من أهل هذا البيت تجب به حجة الله، وإنما نخالف في كيفية قيامه

٩. كتاب التكليف شلمغاني (معروف به فقه الرضا): ٢٨٨ / تفسير عياشي ٢: ٧٢ / کافی ٧: ٨٢ و ٩١ / رجال كشي: ١٣٤ / من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٦٩ / تهذيب شيخ ٩: ٢٥١ و ٢٧٠ و ٢٨٣ و ٢٩٢ و ٣١٠ و ٣١٧. ١٠. ابن استدلال مشابه استدلال داود بن قاسم جعفری است در شعری در موازنه میان دعوی طرفداران موسی بن جعفر واسماعیلیه که مدعی بودند اسماعیل پیش از درگذشت خود در حیات پدر خویش، فرزندش محمد را به امامت نصب کرده است (مناقب ١: ٢٦٧):

لما انبرى لي سائلاً لاجيبه	موسى احق بها ام اسماعيل
قلت الدليل معى عليك وما على	ماتدعيه على الامام دليل
موسى اطليل له البقاء فحازها	ارثاً ونصاً والرواة تقول
ان الامام الصادق بن محمد	عزى باسماعيل وهو جديل
واتى الصلاة عليه يمشى حافياً	افجعفر فى وقته معزول؟

وظهوره وغيبته . وأما ما مثل به من البيت والسراج فهو مُنى وقد قيل : إنّ المنى رأس مال المفلس^{١١} . ولكنّا نضرب مثلاً على الحقيقة لا غيل فيه على خصم ولا نخيف فيه على ضدّ بل نقصد فيه الصواب فنقول : كنّا ومن خالفنا قد أجمعنا على أنّ فلاناً مضى وله ولدان وله دار . وأنّ الدار يستحقّها منها من قدر على أن يحمل بإحدى يديه ألف رطل ، وأنّ الدار لا تزال في يدي عقب الحامل إلى يوم القيامة ، ونعلم أنّ أحدهما يحمل والآخر يعجزه ، ثمّ احتجنا أن نعلم من الحامل منها فقصدنا مكانها لمعرفة ذلك فعاقب عنها عائق منع عن مشاهدتها غير أنّا رأينا جماعات كثيرة في بلدان نائية متباعدة بعضها عن بعض يشهدون أنّهم رأوا أنّ الأكبر منها قد حمل ذلك ، ووجدنا جماعة يسيرة في موضع واحد يشهدون أنّ الأصغر منها فعل ذلك ، ولم نجد هذه الجماعة خاصّة يأتون بها . فلم يحز في حكم النظر وقضيّة الإنصاف وما جرت به العادة وصحّت به التجربة ردّ شهادة تلك الجماعات وقبول شهادة هذه الجماعة ، والتهمة تلحق هؤلاء وتبعد عن أولئك .

[14] فإن قال خصومنا : فما تقولون في شهادة سلمان وأبي ذرّ وعمّار والمقداد لأمير المؤمنين

- عليه السّلام -^{١٢} وشهادة تلك الجماعات وأولئك الخلق لغيره ، أيّها أصوب؟

قلنا لهم : لأمير المؤمنين - عليه السّلام - وأصحابه أمور خُصّ بها وخصّوا بها دون من بإزائهم ، فإن أوجدتمونا مثل ذلك أو ما يقاربه لكم فأنتم المحقّقون . أوّلها أنّ أعداءه كانوا يقرّون بفضلّه وطهارته وعلمه ، وقد روينا ورووا له معنا أنّه - صلّى الله عليه وآله وسلّم - أخبر أنّ الله يوالي من يواليه ويعادي من يعاديه ، فوجب لهذا أن يتّبع دون غيره . والثاني أنّ أعداءه لم يقولوا نحن نشهد أنّ النبيّ - صلّى الله عليه وآله وسلّم - أشار إلى فلان بالإمامة ونصبه حجة للخلق ، وإنّا نصبوه لهم على جهة الاختيار كما قد بلغك . والثالث أنّ أعداءه كانوا يشهدون على أحد أصحاب أمير المؤمنين - عليه السّلام - أنّه لا

١١ . در وصيّة اميرالمؤمنين (ع) به فرزند ارجمندشان حضرت مجتبی (ع) در نهج البلاغه: ٤٠٢ آمده است: «وایاک والاتکال علی المنی فانّها بضائع النوکی».

١٢ . احتجاج طبرسی ١: ٩٩-١٠١ . نیز نگاه کنید به عثمانیّه جاحظ: ١٧٢ و ١٨٠-١٨١ / مسائل الامامه:

١٠ / انساب الاشراف ١: ٥٩١.

يكذب ، لقوله - صَلَّى الله عليه وآله وسلم - «ما أَظَلَّت الخضرَاء ولا أَقَلَّت الغبراء على ذي لهجة أَصْدَق من أَبِي ذَرٍّ»^{١٣} ، فكانت شهادته وحده أَفْضَل من شهاداتهم . والرابع أَنَّ أعداءه قد نقلوا ما نقله أولياؤه مما تحب به الحجة وذهبوا عنه بفساد التأويل . والخامس أَنَّ أعداءه رووا في الحسن والحسين أَنهما سيِّدا شباب أَهل الجنة ، ورووا أيضاً أَنه - صَلَّى الله عليه وآله وسلم - قال: «من كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^{١٤} ، فلمَّا شهدا لأبيهما بذلك وصحَّ أَنهما من أَهل الجنة بشهادة الرسول وجب تصديقهما، لأنهما لو كذبا في هذا لم يكونا من أَهل الجنة وكانا من أَهل النار وحاشا لهما الزكيَّين الطيِّبين الصادقين. فليوجدنا أَصحاب جعفر خاصة هي لهم دون خصومهم حتَّى تقبل ذلك. وإلا فلا معنى لترك خبر متواتر لا تهمة في نقله ولا على ناقله وقبول خبر لا يؤمن على ناقله تهمة التواطؤ عليه ولا خاصة معهم يثبتون بها ، ولن يفعل ذلك إلا تائه حيران .

[15] فتأمل - أسعدك الله - في النظر في ما كتبت به إليك ممَّا ينظر به الناظر لدينه المفكر في معاده المتأمل بعين الخيفة والحذار إلى عواقب الكفر والجحود موقفاً إن شاء الله تعالى .

أطال الله بقاءك وأعزَّك وأيدك وثبتك وجعلك من أَهل الحقِّ وهداك له وأعاذك من أن تكون من الَّذِينَ ضلَّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أَنهم يحسنون صنعاً ومن الَّذِينَ يستزلفهم الشيطان بخدعه وغروره وإملائه وتسويله ، وأجرى لك أجمل ما عودك .

١٣. مسند احمد ١٧٥:٢ و ٢٢٣:٥، ١٩٧:٦، ٤٤٢/ سنن ابن ماجه ١:٥٥/ سنن ترمذى ١٣:٢١٠ ومنايع ديگر.

١٤. مسند احمد ١٥٩:٢ و ١٧١ (وموارد بسیار دیگری که در معجم المفهرس حديث نبوى ٥:٥٤٩ ذکر شده) / صحيح بخارى ١:٣٩-٤٠، ٣٧٢-٣٧٤ / صحيح مسلم ١:١٠ / سنن ابن ماجه ١:١٣-١٤ / سنن ابو داود ٣:٣٢ / سنن ترمذى ١٠:١٢٦ و ١٢٨ و ١٣٧ / من لا يحضره الفقيه ٤:٣٦٤ ومنايع بسیار ديگر.

(۳)

رساله ابن قبه در پاسخ زیدیه

آنچه به دنبال می‌آید متن رساله نقض کتاب الاشهاد ابن قبه است و آن پاسخ به کتابی به نام کتاب الاشهاد از مؤلفی زیدی به نام ابو زید علوی^۱ است که آن را در اواخر

۱. این شخص می‌تواند همان ابو زید عیسی بن محمد علوی باشد که ابوطالب هارونی، الناطق بالحق (متوفی ۴۲۴) در امالی خود (تیسیر المطالب: ۱۱۵ و ۱۱۹ و ۱۳۱) به واسطه استاد خویش ابوالعباس احمد بن ابراهیم حسنی (متوفی ۳۵۲، همان شخص که به شرح مذکور در الحدائق الوردیه محلی: ۲۶۲ و مآخذ دیگر [نیز اجمالاً در تهذیب شیخ ۱: ۲] موجب گرویدن برادر ابوطالب مزبور: ابوالحسین هارونی، المؤید بالله از تشیع امامی به تشیع زیدی شد) از وی روایت می‌کند. این ابو زید در همان امالی (تیسیر المطالب: ۱۱۵) از احمد بن سهل رازی مؤلف کتاب اخبار فح از قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۲۴۶) روایت کرده است گرچه در نسخ موجود مصابیح ابوالعباس حسنی - که آن حکایت از آنجاست - احمد بن سهل آن روایت را از حسین بن قاسم بن ابراهیم رسی از پدر خود نقل نموده (اخبار فح: ۲۸۴) و مصحح کتاب اخبار فح به این استناد، احمد بن سهل مؤلف آن اثر را از رجال اوائل قرن چهارم دانسته که ظاهراً درست نیست. به هر حال با توجه به تاریخ درگذشت ابوالعباس حسنی راوی از ابو زید عیسی بن محمد علوی، این ابو زید مذکور در امالی ابوطالب در همان اواخر قرن سوم و اوائل چهارم می‌زیسته و حداکثر اندکی از ابن قبه جوان‌تر بوده است. ردّ نوشتن دانشمندان معمرتر بر جوانان دوره خویش و مناظره با آنان نیز همواره وجود داشته و امری نادر نبوده است. روایت از دانشمندی رازی احتمال آن که وی خود از مردمان ری بوده است را نیز مطرح می‌سازد که از نظر منطقه جغرافیائی هم با ابن قبه مناسبت می‌یابد.

قرن سوم هجری، و به شهادت متن کتاب (بند ۲۴) پس از درگذشت جعفر برادر حضرت عسکری (ع) نوشته بود.

ابو زید علوی مبنای شیعه امامیه را در مبحث امامت از سه زاویه مورد حمله و انتقاد قرار می‌دهد. یکی آن که آنان امامت را که به نص پیامبر اکرم (ص) متعلق به خاندان آن حضرت به طور عام است بدون دلیل به شاخه‌ای از نسل حسینی خاندان منحصر کرده‌اند. دوم آن که آنان انتقال امامت را از امامی به امامی دیگر بر اساس نص و وصیت می‌دانند در حالی که در هر دوره و پس از درگذشت هر امام بر سر آن که جانشین مخصوص او کیست با یکدیگر اختلاف نظر شدید پیدا می‌کنند. و سوم آن که آنان کسانی را به عنوان امام می‌پذیرند که هرگز به مبارزه با ظلم و ظالمین برخاسته و در صدد برقرار کردن نظام حق و عدالت بر نیامده‌اند در حالی که به نظر زیدیه، امام کسی است که مردم را به شورش علیه ستمکاران و استقرار حکومت عدل دعوت کند. او همچنین شیعه امامیه را به خاطر اعتقاد به امام غائب و ادعاء علم غیب در حق ائمه خود مورد انتقاد قرار می‌دهد.

ابن قبه پاسخ خود را به این انتقادات بر دو اساس نقض و حل استوار کرده که از طرفی ورود اشکال را به شیعیان امامی و عقائد آنان باطل می‌شناسد و از طرف دیگر بیان می‌دارد که آن انتقادات به همان شکل بر زیدیه نیز وارد است. در همین جاست که او می‌کوشد تئوری متقن و قابل دفاعی از نظر امامت شیعی عرضه دارد که از این گونه انتقادات مصون باشد. او در این اثر مانند آثار دیگر خود بر اعتبار تواتر شیعی نص و حجیت آن در اثبات سلسله ائمه به آن صورت که شیعه معتقد است تأکید می‌کند (بندهای ۱۸ و ۲۲ و ۲۸ و ۲۹ و ۳۵ و ۴۴) و می‌گوید که ملاک امامت افضلیت است نه توارث فرزندان پدر (بندهای ۹ و ۱۰ و ۴۴ و ۴۸ و ۵۰). او همچنین به شدت، نسبت عقیده به علم غیب امام را به شیعه انکار و تکذیب می‌کند و می‌گوید که تنها غلات مشرک و کافر چنین اعتقادی داشته‌اند. او می‌گوید که امام جز عبدی صالح و عارف به معارف قرآن و سنت رسول (ص) نیست (بندهای ۲۵ و ۳۴ و ۵۵).

این متن همچنین برای محققانی که روی تاریخ قدیم مذهب زیدیه کار می‌کنند اطلاعات مفید دارد. مثلاً اشاره‌ای که به تقسیم جامعه زیدی میان دو گروه معتزلی و مثبت‌ه دارد (بند ۶۷) شاهد با ارزشی بر این نکته است که برخلاف برخی اظهار نظرهای پیشین، عقائد معتزله در نیمه دوم قرن سوم مقام شایسته‌ای برای خود در مکتب زیدی یافته بود.^۲ همچنین اشاره‌ای که به عدم تحرک و سکوت ائمه زیدیه در آن دوره می‌نماید (بند ۷۱) صحت تحلیلات و استنتاجات دانشمند ویلفرد مادلونگ را درباره موضع سیاسی امام زیدیه قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۲۴۶) به خوبی تأیید می‌کند.^۳

متن زیر بر اساس نسخه چاپ شده در کمال الدین، چاپ تهران - ۱۳۹۰ به تصحیح آقای علی اکبر غفاری است با چند تصحیح اضافی بر اساس مقابله با چند نسخه دیگر از آن کتاب که در آن طبع مورد مراجعه نبوده است (نسخ شماره ۶۳۲۴ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران و ۳۸۲ طباطبائی، ۴۱۸۵ و ۴۹۷۳ مجلس) و یک دومورد اصلاح قیاسی.

۲. برای شرح بیشتر در این باب رجوع شود به کتاب مادلونگ درباره امام قاسم بن ابراهیم رسی (به زبان آلمانی): ۹۱-۹۴ و ۱۴۰-۱۴۵.

۳. همان منبع: ۱۶۳-۱۶۷.

نقض كتاب الإشهاد لأبي زيد العلوي

[قال أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي في نقض كتاب الإشهاد لأبي زيد العلوي:]

[1] قال صاحب الكتاب بعد أشياء كثيرة ذكرها لامنازعة فيها: «وقالت الزيدية والمؤتمّة^٤: الحجة من ولد فاطمة لقول الرسول المجمع عليه في حجة الوداع، ويوم خرج إلى الصلاة في مرضه الذي توفي فيه: أيها الناس قد خلفت فيكم كتاب الله وعتري، ألا وإنيما لن يفرقا حتى يردا عليّ الحوض، ألا وإنكم لن تضلّوا ما إن تمسّكتم بهما». ثمّ أكّد صاحب الكتاب هذا الخبر وقال فيه قولاً لا مخالفة فيه. ثمّ قال بعد ذلك: «إنّ المؤتمّة خالفت الإجماع وأدّعت الإمامة في بطن من العترة ولم توجهها لسائر العترة، ثمّ لرجل من ذلك البطن في كلّ عصر».

[2] فأقول وبالله الثقة: إنّ في قول النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - على ما يقول الإمامية دلالة واضحة. وذلك أنّ النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - قال: «إني تارك فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا: كتاب الله وعتري أهل بيتي». دلّ على أنّ الحجة من بعده ليس من العجم ولا من سائر قبائل العرب بل من عترة أهل بيته. ثمّ قرن قوله بما دلّ على مراده فقال: «ألا وإنيما لن يفرقا حتى يردا عليّ الحوض». فأعلمنا أنّ الحجة من

٤. يعنى شيعة اماميه، به وضوح برأى القاء ابن معنى كه شيعيان امامى در واقع بيروائمه نيستند بلكه مدعى جنين امرى هستند. ولى تعبير «المؤتمّة بى» در روايتى منسوب به امير المؤمنين (ع) در كتاب سليم بن قيس: ٨٤ در معنى بيروان واقعى و عملى آن حضرت به كار رفته است.

عترته لا يفارق الكتاب، وأنا متى تمسكنا بمن لا يفارق الكتاب لن نضل، و [أن] من لا يفارق الكتاب [فهو] ممن فرض على الأمة أن يتمسكوا به. ويجب في العقول أن يكون عالماً بالكتاب مأموناً عليه، يعلم ناسخه من منسوخه وخاصه من عامه وحتمه من نديه ومحكمه من متشابهه ليضع كل شيء من ذلك موضعاً الذي وضعه الله عز وجل، لا يقدم مؤخراً ولا يؤخر مقدماً. ويجب ان يكون جامعاً لعلم الدين كله ليتمكن التمسك به والأخذ بقوله فيما اختلفت فيه الأمة وتنازعت من تأويل الكتاب والسنة، لأنه إن بقي منه شيء لا يعلمه لم يمكن التمسك به. ثم متى كان بهذا المحل أيضاً ولم يكن مأموناً على الكتاب لم يؤمن أن يغلط فيضع الناسخ منه مكان المنسوخ والمحكم مكان المتشابه والندب مكان الحتم إلى غير ذلك مما يكثر تعداده، وإذا كان هكذا صار الحجة والمجوع سواء. وإذا فسد هذا القول صبح ما قالت الإمامية من أن الحجة من العترة لا يكون إلا جامعاً لعلم الدين معصوماً مؤتمناً على الكتاب. فإن وجدت الزيدية في أئمتها من هذه صفته فنحن أول من ينقاد له، وإن تكن الأخرى فالحق أولى ما اتبع.

[3] وأما قوله «إن المؤتمنة خالفت الإجماع وأدعت الإمامة في بطن من العترة»، فيقال له: ما هذا الإجماع السابق الذي خالفناه؟ فإننا لا نعرفه. اللهم أن تجعل مخالفة الإمامية للزيدية خروجاً من الإجماع، فإن كنت إلى هذا تومي فليس يتعذر على الإمامية أن تنسبك إلى مثل ما نسبها إليه وتدعي عليك من الإجماع مثل الذي ادعيت عليها. وبعد فأنت تقول إن الإمامة لا تجوز إلا لولد الحسن والحسين، فبين لنا لم خصصت ولدهما دون سائر العترة لنبين لك بأحسن من حجتك ما قلناه. وسيأتي البرهان في موضعه إن شاء الله.

[4] ثم قال صاحب الكتاب: «وقالت الزيدية: الإمامة جائزة للعترة كلهم لدلالة رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - عليهم عاماً لم يخص بها بعضاً دون بعض، ولقول الله عز وجل لهم دون غيرهم بأجمعهم: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ - الآية».

[5] فأقول، وبالله التوفيق: قد غلط صاحب الكتاب في ما حكى، لأن الزيدية إنما تجيز الإمامة لولد الحسن والحسين خاصة. والعترة في اللغة العم وبنو العم، الأقرب فالأقرب،

وما عرف أهل اللغة قط ولا حكى عنهم أحد أنهم قالوا العترة لا تكون إلا ولد الإبنة من ابن العم. هذا شيء تمتته الزيدية وخدعت به أنفسهم وتفرّدت بادّعائه بلا بيان ولا برهان، لأنّ الذي تدّعيه ليس في العقل ولا في الكتاب ولا في الخبر ولا في شيء من اللغات، وهذه اللغة وهؤلاء أهلها فاسألوهم تبين لكم أنّ العترة في اللغة الأقرب فالأقرب من العم وبني العم.

[6] فإن قال صاحب الكتاب: فلم زعمت أنّ الإمامة لا تكون لفلان وولده^٥، وهم من العترة عندك؟

قلنا له: نحن لم نقل هذا قياساً وإنما قلناه اتباعاً لما فعله - صلى الله عليه وآله وسلم - بهؤلاء الثلاثة دون غيرهم من العترة، ولو فعل فلان ما فعله بهم لم يكن عندنا إلا السمع والطاعة.

[7] و أمّا قوله : « إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَالَ : ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ﴾ - الآية»، فيقال له: قد خالفك خصومك من المعتزلة وغيرهم في تأويل هذه الآية وخالفتك الإمامية، وأنت تعلم من السابق بالخيرات عند الإمامية^٦. وأقل ما كان يجب عليك - وقد أثبت كتابك هذا لتبين الحق وتدعو إليه - أن تؤيد الدعوى بحجة، فإن لم تكن فاقناع، فإن لم يكن فترك الاحتجاج بما لم يمكنك أن تبين أنّه حجة لك دون خصومك، فإن تلاوة القرآن وأدعاء تأويله بلا برهان أمر لا يعجز عنه أحد. وقد ادّعى خصومنا وخصومك أنّ قول الله عز وجل: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ - الآية - هم جميع

٥. منظور عباس عم پیامبر (ص) و فرزند زادگان او یعنی خلفاء عباسی هستند که در روزگار تحریر کتاب در قدرت بودند و به همین جهت نیز ذکر نام آنان به صراحت نشده است.

٦. «سابق بالخيرات» (قرآن کریم ٣٥: ٣٢) در روایات شیعه بر ائمه اطهار منطبق شده و منظور ابن قبه از «وانت تعلم من السابق بالخيرات عند الامامية» همین است. رجوع کنید به بصائر الدرجات: ٤٤ - ٤٧ / تفسیر علی بن ابراهیم ٢: ٢٠٩ / عیون اخبار الرضا ١: ٢٢٩ / معانی الاخبار: ١٠٥ / مجمع البیان ٢٢: ٢٤٤ / احتجاج ٢: ١٣٩ / سعد السعود: ١٠٧.

علماء الأئمة، وأنَّ سبيل علماء العترة وسبيل علماء المرجئة^٧ سبيل واحد، وأنَّ الإجماع لا يتمُّ والحجة لا تثبت بعلم العترة، فهل بينك وبينها فصل؟ وهل تقنع منها بما ادَّعت أو تسألها البرهان؟ فإن قال: بل أسألها البرهان، قيل له: فهات برهانك أولاً على أنَّ المعنيَّ بهذه الآية التي تلوتها هم العترة، وأنَّ العترة هم الذرِّيَّة، وأنَّ الذرِّيَّة هم ولد الحسن والحسين دون غيرهم من ولد جعفر^٨ وغيره ممَّن أمهاتهم فاطميَّات.

[8] ثمَّ قال: «ويقال للمؤمَّة: ما دليلكم على إيجاب الإمامة لواحد دون الجميع وحظرها على الجميع؟ فإنَّ اعتلَّوا بالوراثه والوصيَّة قيل لهم: هذه المغيريَّة^٩ تدَّعي الإمامة لولد الحسن ثمَّ في بطن من ولد الحسن بن الحسن^{١٠} في كلِّ عصر وزمان بالوراثه والوصيَّة من أبيه وخالفوكم بعد في ما تدَّعون كما خالفتم غيركم في ما يدَّعي».

[9] فأقول وبالله الثقة: الدليل على أنَّ الإمامة لا تكون إلَّا لواحد أنَّ الإمام لا يكون إلَّا الأفضل، والأفضل يكون على وجهين: إمَّا أن يكون أفضل من الجميع أو أفضل من كلِّ واحد من الجميع، فكيف كانت القصَّة فليس يكون الأفضل إلَّا واحداً، لأنَّه من المحال أن يكون أفضل من جميع الأئمة أو من كلِّ واحد من الأئمة وفي الأئمة من هو أفضل منه. فلمَّا

٧. اصطلاح مرجئه در اين سياق بر ستیان طرفدار حکومت اموی، و به طور کلی طرفدار حکومت‌ها اطلاق می‌شده است در برابر معتزله که همه حکومت‌های آن عصر را حکومت جور می‌دانستند. رجوع کنید به مدخل مرجئه در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ اول ۳: ۵۳۴ - ۵۳۵.

۸. جعفر بن ابی طالب برادر امیر المؤمنین (ع) که در سال ۸ در جنگ مؤته به شهادت رسید.

۹. هواداران و پیروان مغیره بن سعید بجلی (متوفی ۱۱۹) که در زمان حیات حضرت باقر (ع) از پیروان ایشان به شمار می‌رفت اما در تحولات بعدی به شاخهٔ حسنی خاندان پیامبر پیوست و هواداران او، محمد بن عبد الله نفس زکیه را مهدی موعود می‌دانستند. رجوع کنید به مدخل مغیریّه در دائرة المعارف اسلام به زبان انگلیسی، چاپ جدید ۷: ۳۴۷ - ۳۴۸ (به قلم مادلونگ).

۱۰. حسن بن الحسن همان حسن مثنی جد سادات طباطبائی است که فرزند امام مجتبی (ع) و پدر عبد الله بن الحسن، و خود در روزگار خویش از شخصیت‌های مورد احترام در خاندان پیامبر بود. او در زمان خلافت ولید بن عبد الملك اموی (۸۶ - ۹۶) درگذشت (نسب قریش از مصعب بن عبد الله: ۴۶ - ۴۹ / ارشاد: ۱۹۶ - ۱۹۷ / المجدی: ۳۶ - ۳۷ / عمدة الطالب: ۹۸ - ۱۰۰).

لم يحز هذا، وصحّ بدليل تعترف الزيدية بصحّته أنّ الإمام لا يكون إلا الأفضل، صحّ أنّها لا تكون إلا لواحد في كل عصر. والفصل في ما بيننا وبين المغيرة سهل واضح قريب، والمثله، وهو أنّ النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - دلّ على الحسن والحسين دلالة بيّنة وبانها من سائر العترة بما خصّهما به ممّا ذكرناه ووصفناه، فلمّا مضى الحسن كان الحسين أحقّ وأولى بدلالة الحسن لدلالة الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - عليه واختصاصه إياه وإشارته إليه. فلو كان الحسن أوصى بالامامة إلى ابنه لكان مخالفاً للرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - وحاشا له من ذلك. وبعد فلسنا نشكّ ولا نرتاب في أنّ الحسين أفضل من الحسن بن الحسن بن علي، والأفضل هو الامام على الحقيقة عندنا وعند الزيدية. فقد تبين لنا بما وصفنا كذب المغيرة وانتقض الاصل الذي بنوا عليه مقالهم.

[10] ونحن لم نخصّ عليّ بن الحسين بن علي بما خصّصناه به محابة ولا قلّدنا في ذلك أحداً، ولكنّ الاخبار قرعت سمعنا فيه بما لم تفرع في الحسن بن الحسن^{١١}. ودلّنا على أنّه أعلم منه ما نقل من علم الحلال والحرام عنه وعن الخلف من بعده وعن أبي عبدالله، ولم نسمع للحسن بن الحسن بشيء يمكننا أن نقابل بينه وبين ما سمعناه من علم علي بن الحسين. والعالم بالدين أحقّ بالامامة ممّن لا علم له. فان كنتم يا معشر الزيدية عرفتم للحسن بن الحسن علماً بالحلال والحرام فأظهروه، وإن لم تعرفوا له ذلك فتفكّروا في قول الله عزّ وجلّ: ﴿ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾. فلسنا ندفع الحسن بن الحسن عن فضل وتقدّم وطهارة وزكاة وعدالة، والامامة لا يتمّ أمرها إلا بالعلم بالدين والمعرفة بأحكام ربّ العالمين وتأويل كتابه. وما رأينا إلى يومنا هذا ولا سمعنا بأحد قالت الزيدية بامامته إلا وهو يقول في التأويل - أعني تأويل القرآن - على الاستخراج وفي الاحكام على الاجتهاد والقياس^{١٢}. وليس يمكن

١١. در مورد دعوی احقیّت شاخه حسنی نسبت به امامت نگاه کنید به بحار الانوار ٤٧: ٢٨١ در جدال عبد الله بن الحسن با حضرت صادق (ع) ونظر او که می گفت حضرت سید الشهداء (ع) باید امامت را به فرزندان برادر بزرگ خود منتقل می فرمودند نه فرزند خود.

١٢. برای سابقه تاریخی استدلال بر عدم امامت کسانی که در شرع به اجتهاد و قیاس عمل کرده و احکام

معرفة تأويل القرآن بالاستخراج، لأن ذلك كان ممكناً لو كان القرآن إنما أنزل بلغة واحدة وكان علماء أهل تلك اللغة يعرفون المراد، فأما القرآن فقد نزل بلغات كثيرة وفيه أشياء لا يعرف المراد منها إلا بتوقيف مثل الصلاة والزكاة والحج وما في هذا الباب منه، مما نعلم وتعلمون أن المراد منه إنما عرف بالتوقيف دون غيره، فليس يجوز حمله على اللغة لأنك تحتاج أولاً أن تعلم أن الكلام الذي تريد أن تتأوله ليس فيه توقيف أصلاً لا في جملة ولا في تفصيله.

[11] فان قال منهم قائل: لم ينكر أن يكون ما كان سبيله أن يعرف بالتوقيف فقد وقف الله رسوله - صلى الله عليه وآله وسلم - عليه، وما كان سبيله أن يستخرج فقد وكل إلى العلماء وجعل بعض القرآن دليلاً على بعض، فاستغنينا بذلك عما تدعون من التوقيف والموقف.

قيل له: لا يجوز أن يكون ذلك على ما وصفتم، لأننا نجد للآية الواحدة تأويلين متضادين كل واحد منهما يجوز في اللغة ويحسن أن يتعبد الله به. وليس يجوز أن يكون للمتكلم الحكيم كلام يحتمل مرادين متضادين.

[12] فان قال: ما ينكر أن يكون في القرآن دلالة على أحد المرادين وأن يكون العلماء بالقرآن متى تدبروه علموا المراد بعينه دون غيره.

فيقال للمعترض بذلك: أنكرنا هذا الذي وصفته لامر نخبرك به: ليس تخلو تلك الدلالة التي في القرآن على أحد المرادين من أن تكون محتملة للتأويل أو غير محتملة. فان كانت محتملة للتأويل فالقول فيها كالقول في هذه الآية، وان كانت لا تحتمل التأويل فهي إذاً توقيف ونص على المراد بعينه ويجب أن لا يشكل على أحد علم اللغة معرفة المراد. وهذا ما لا تنكره العقول وهو من فعل الحكيم جائر حسن. ولكننا إذا تدبرنا آي القرآن لم نجد ما لا تنكره العقول وهو من فعل الحكيم جائر حسن. ولكننا إذا تدبرنا آي القرآن لم نجد ما لا تنكره العقول وهو من فعل الحكيم جائر حسن. ووجدنا الاختلاف في تأويلها قائماً بين أهل العلم بالدين واللغة. ولو كان هناك آيات تفسر آيات تفسيراً لا يحتمل التأويل لكان فريق من المختلفين في تأويله من

العلماء باللغة معاندين، ولا يمكن كشف أمرهم باهون السعي، ولكن من تأوّل الآية خارجاً من اللغة ومن لسان أهلها لأنّ الكلام إذا لم يحتمل التأويل فحملته على ما لا يحتمله خرجت عن اللغة التي وقع الخطاب بها. فدلّونا يا معشر الزيدية على آية واحدة اختلف أهل العلم في تأويلها وفي القرآن ما يدلّ نصّاً وتوقيفاً على تأويلها. وهذا أمر متعذر، وفي تعذّره دليل على أنّه لا بدّ للقرآن من مترجم يعلم مراد الله تعالى فيخبر به. وهذا عندي واضح.

[13] ثمّ قال صاحب الكتاب: «وهذه الخطّابية تدّعي الامامة لجعفر بن محمّد من أبيه بالوراثة والوصيّة ويقفون على رجعتهم ويخالفون كلّ من قال بالامامة ويزعمون أنّكم وافقتموهم في إمارة جعفر وخالفوكم في من سواه».

[14] فأقول وبالله الثقة: ليس تصحّ الامامة بموافقة موافق ولا مخالفة مخالف وإنما تصحّ بأدلة الحقّ وبراهينه. وأحسب أنّ صاحب الكتاب غلط فالخطّابية قوم غلاة وليست بين الغلوّ والامامة نسبة. فان قال: فإني أردت الفرقة التي وقفت عليه، قيل له: فيقال لتلك الفرقة نعلم أنّ الامام بعد جعفر موسى بمثل ما علمتم أنّتم به أنّ الامام بعد محمّد بن علي جعفر، ونعلم أنّ جعفر مات كما نعلم أنّ أباه مات، والفصل بيننا وبينكم هو الفصل بينكم وبين السبائية والواقفة على أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - فقولوا كيف شئتم. ويقال لصاحب الكتاب: وأنت فما الفصل بينك وبين من اختار الامامة لولد العباس وجعفر وعقيل - أعني لاهل العلم والفضل منهم - واحتجّ باللغة في أنّهم من عترة الرسول وقال إنّ الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - عمّ جميع العترة ولم يخصّ ثلاثة هم أمير المؤمنين والحسن والحسين - صلوات الله عليهم - ؟ عرفناه ويّين لنا.

[15] ثمّ قال صاحب الكتاب: «وهذه الشمطية^{١٣} تدّعي إمارة محمّد بن جعفر بن محمّد من

١٣. پیروان محمد الدیاج از فرزندان کوچکتر حضرت صادق (ع) که نام او در سال ۲۰۰ هجری وسیله گروهی که در مکه علیه عباسیان شوریده بودند به عنوان امام اعلام شد و مردم حجاز با وی بیعت کردند اما بعداً در جنگ با سپاهیان خلافت شکست خورده و به نزد مأمون که آن هنگام در خراسان بود برده

أبيه بالوراثه والوصية. وهذه الفطحية تدعي إمامة إسماعيل بن جعفر عن أبيه بالوراثه والوصية، وقبل ذلك قالوا بامامة عبدالله بن جعفر ويسمّون اليوم إسماعيلية لأنّه لم يبق للقاتلين بامامة عبدالله بن جعفر خلف ولا بقية^{۱۴}. وفرقة من الفطحية يقال لهم القرامطة قالوا بامامة محمّد بن اسماعيل بن جعفر بالوراثه والوصية. وهذه الواقفة على موسى بن جعفر تدعي الامامة لموسى وترتقب لرجعته».

[16] أقول: الفرق بيننا وبين هؤلاء سهل واضح قريب:

أمّا الفطحية فالحجّة عليها أوضح من أن تحفى لأنّ إسماعيل مات قبل أبي عبدالله، والميت لا يكون خليفة الحيّ، وإنّما يكون الحيّ خليفة الميت، ولكنّ القوم عملوا على تقليد الرؤساء وأعرضوا عن الحجّة وما في بابها. وهذا أمر لا يحتاج فيه على إكثار لأنّه ظاهر

شد و تا سال ۲۰۳ که درگذشت در آنجا بود (تاریخ طبری ۸: ۵۳۷ - ۵۴۰ / مقاتل الطالبیین: ۵۳۷ - ۵۴۱ / ارشاد: ۲۸۶ - ۲۸۷ / تاریخ بغداد ۲: ۱۱۳ - ۱۱۵ / المجدی: ۹۶ / عمدة الطالب: ۲۴۵). نام گروه هوادار او که گفته‌اند در نسبت به رهبر آن ابن الاشمت یا یحیی بن ابی الشمیط (به اختلاف مصادر باسین مهمله یا شین معجمه) است به صورت‌های گوناگون سمطیه، سمیطیه، شمیطیه و شمیطیه ذکر شده است ولی نگارنده کتاب سرائر و اسرار النطقاء [از قرن چهارم]: ۲۴۸ از آنان با نام «محمّديه» یاد می‌کند. کتاب‌های ملل و نحل همه مانند متن حاضر ادعا کرده‌اند که پس از درگذشت حضرت صادق (ع) گروهی از شیعیان و پیروان آن حضرت به امامت فرزند کوچک او محمّد گرویدند (رسالة الردّ علی الروافض منسوب به قاسم بن ابراهیم رسی: ۱۰۴ ر / فرق الشیعه: ۸۷ / المقالات والفرق: ۸۶ - ۸۷ / مسائل الامامه: ۴۷ / مقالات الاسلامیین ۱: ۱۰۲ / مقالات بلخی: ۱۸۰ / کتاب الزینه: ۲۸۶ و ۲۸۷ و ۲۸۸ / مفاتیح العلوم: ۵۰ / مجالس مفید ۲: ۸۹ / فصل ابن حزم ۴: ۱۵۸ / الفرق بین الفرق: ۲۳ و ۶۱ - ۶۲ / کتاب الشجره، ذیل شمطیه / ملل شهرستانی ۱: ۱۹۶. نیز رجوع کنید به کتاب مادلونگ درباره قاسم بن ابراهیم رسی - به زبان آلمانی -: ۵۱). ولی بسیار محتمل به نظر می‌رسد که اعتقاد به امامت او از همان ماجرای بالا سر چشمه گرفته باشد و پیروان او که تقریباً همه از زیدیّه جارودیّه بوده‌اند (مقاتل الطالبیین: ۵۳۸ / ارشاد: ۲۸۶ / تیسیر المطالب: ۱۳۲) او را به عنوان عضوی از خاندان پیامبر که خروج به سیف کرده بود و نه به عنوان جانشین حضرت صادق (ع) امام می‌دانسته‌اند. شیخ مفید نیز گویا در حین تحریر مجالس ۲: ۹۲ - ۹۳ چنین احتمالی را در ذهن داشته است.

۱۴. درباره پیوستن گروهی از فطحیه به اسماعیلیّه پیش‌تر در فصل سوم توضیح داده شد.

[17] وأما القرامطة فقد نقضت الاسلام حرفاً حرفاً، لأنها أبطلت أعمال الشريعة وجاءت بكلّ سفسطائيّة. وإنّ الامام إنّما يحتاج إليه للدين وإقامة حكم الشريعة، فاذا جاءت القرامطة تدّعي أنّ جعفر بن محمد أو وصيّيه استخلف رجلاً دعا إلى نقض الاسلام والشريعة والخروج عمّا عليه طبائع الامة لم نحتاج في معرفة كذبهم إلى أكثر من دعواهم المتناقض الفاسد.

[18] وأما الفصل بيننا وبين سائر الفرق فهو أنّ لنا نقلة أخبار وحملات آثار قد طبّقوا البلدان كثرة، وتقلّوا عن جعفر بن محمد من علم الحلال والحرام ما يعلم بالعادة الجارية والتجربة الصحيحة أنّ ذلك كلّ لا يجوز أن يكون كذباً مولّداً، وحكوا مع نقل ذلك عن أسلافهم أنّ أبا عبدالله أوصى بالامامة إلى موسى، ثمّ نقل إلينا من فضل موسى وعلمه ما هو معروف عند نقلة الاخبار، ولم نسمع لهؤلاء أكثر من الدعوى. وليس سبيل التواتر وأهله سبيل الشذوذ وأهله. فتأمّلوا الاخبار الصادقة تعرفوا بها فصل ما بين موسى ومحمد وعبدالله بن جعفر، وتعالوا فمتحن هذا الامر بخمس مسائل من الحلال والحرام ممّا قد اجاب فيه موسى، فان وجدنا لهذين فيه جواباً عند أحد من القائلين بامامتها فالقول كما يقولون. وقد روت الاماميّة أنّ عبدالله بن جعفر سئل كم في مئتي درهم؟ قال: خمسة دراهم، قيل له: وكم في مائة درهم؟ فقال درهمان ونصف^{١٥}. ولو أنّ معترضاً اعترض على الاسلام وأهله فادّعى أنّ ههنا من قد عارض القرآن وسألنا أن نفصل بين تلك المعارضه والقرآن، قلنا له: أمّا القرآن فظاهر، فأظهر تلك المعارضه حتّى نفصل بينها وبين القرآن. وهكذا نقول لهذه الفرق: أمّا أخبارنا فهي مروية محفوظة عند أهل الامصار من علماء الاماميّة، فأظهروا تلك الاخبار التي تدّعونها حتّى نفصل بينها وبين أخبارنا. فأما أن

١٥. پاسخ عبدالله بن جعفر از آن رو خطا بود که نصاب زکات نقدین، دویست درهم است و به کمتر از آن، زکاتی تعلّق نمی‌گیرد. اصل ماجرا در بضائر الدرجات: ٢٥٠-٢٥١/ الامامة والتبصرة: ١٠٨-١١٠/ کافی: ٣٥١: ١/ رجال کشی: ٢٨٢/ ارشاد: ٢٩١-٢٩٢ نقل شده است.

تَدْعُوا خَبْرًا لَمْ يَسْمَعَهُ سَامِعٌ وَلَا عَرَفَهُ أَحَدٌ ثُمَّ تَسْأَلُونَا الْفَصْلَ بَيْنَ أَخْبَارِنَا وَبَيْنَ الْخَبَرِ
فَهَذَا مَا لَا يَعْجُزُ عَنْ دَعْوَى مِثْلِهِ أَحَدٌ. وَلَوْ أَبْطَلَ مِثْلَ هَذِهِ الدَّعْوَى أَخْبَارُ أَهْلِ الْحَقِّ مِنَ
الْإِمَامِيَّةِ لَأَبْطَلَ مِثْلَ هَذِهِ الدَّعْوَى مِنَ الْبِرَاهِمَةِ^{١٦} أَخْبَارُ الْمُسْلِمِينَ. وَهَذَا وَاضِحٌ وَاللَّهُ الْمُنَّةُ.
وَقَدْ ادَّعَتِ الثَّنَوِيَّةُ أَنَّ مَانِي أَقَامَ الْمَعْجَزَاتِ وَأَنَّ لَهُمْ خَبْرًا يَدُلُّ عَلَى صَدَقِهِمْ، فَقَالَ لَهُمُ
الْمُؤَخِّدُونَ: هَذِهِ دَعْوَى لَا يَعْجُزُ عَنْهَا أَحَدٌ فَأَظْهَرُوا الْخَبَرَ لِنَدْلُكُمْ عَلَى أَنَّهُ لَا يَقْطَعُ عِذْرًا
وَلَا يُوجِبُ حُجَّةً، وَهَذَا شَبِيهِ بِجَوَابِنَا لِصَاحِبِ الْكِتَابِ.

[19] وَيُقَالُ لِصَاحِبِ الْكِتَابِ: قَدْ ادَّعَتِ الْبَكْرِيَّةُ وَالْإِبَاضِيَّةُ^{١٧} أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وآلِهِ وَسَلَّمَ - نَصَّ عَلَى أَبِي بَكْرٍ، وَانْكُرْتَ أَنْتَ ذَلِكَ، كَمَا أَنْكُرْنَا نَحْنُ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ أَوْصَى
إِلَى هَٰذَيْنِ. فَبَيِّنْ لَنَا حُجَّتَكَ وَدَلَّنَا عَلَى الْفَصْلِ بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْبَكْرِيَّةِ وَالْإِبَاضِيَّةِ، لِنَدْلُكَ بِمِثْلِهِ
عَلَى الْفَصْلِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ مَنْ سَمَّيْتَ.

[20] وَيُقَالُ لِصَاحِبِ الْكِتَابِ: أَنْتَ رَجُلٌ تَدْعِي أَنَّ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ كَانَ عَلَى مَذْهَبِ الزَّيْدِيَّةِ
وَأَنَّهُ لَمْ يَدَّعِ الْإِمَامَةَ مِنَ الْجِهَةِ الَّتِي تَذْكُرُهَا الْإِمَامِيَّةُ. وَقَدْ ادَّعَى الْقَائِلُونَ بِإِمَامَةِ مُحَمَّدٍ بْنَ
جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ خِلَافَ مَا تَدَّعِيهِ أَنْتَ وَأَصْحَابُكَ، وَيَذْكُرُونَ أَنَّ أَسْلَافَهُمْ رَوَوْا ذَلِكَ عَنْهُ.
فَعَرَّفْنَا الْفَصْلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ لِنَأْتِيكَ بِأَحْسَنِ مِنْهُ، وَأَنْصِفَ مِنْ نَفْسِكَ فَإِنَّهُ أَوْلَى بِكَ.

[21] وَفَرَّقَ آخَرٌ: وَهُوَ أَنَّ أَصْحَابَ مُحَمَّدٍ بْنَ جَعْفَرَ وَعَبْدَ اللَّهِ بْنَ جَعْفَرَ مُعْتَرِفُونَ بِأَنَّ الْحُسَيْنَ
نَصَّ عَلَى عَلِيٍّ، وَأَنَّ عَلِيًّا نَصَّ عَلَى مُحَمَّدٍ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا نَصَّ عَلَى جَعْفَرَ. وَدَلِيلُنَا أَنَّ جَعْفَرَ نَصَّ

١٦. در باره ماهیت براهمه و عقائد آنان اکنون چند مقاله نوشته شده، و مدخل براهمه در دائرة المعارف
اسلام به زبان انگلیسی، چاپ جدید ۱: ۱۰۳۱ هم هست. برای خصوص سخنی که در متن از آنان نقل
شده است رجوع کنید به کمال الدین: ۸۳-۸۴.

١٧. چنین است در نسخ کمال الدین از این متن، ولی واضح است که کلمه «اباضیه» در این مورد، تصحیف
عمدی نام «عباسیه» است به تقیّه. دعوی فرقه عباسیه هم که مدعی بودند پیامبر، عباس را به
جانشینی خود نصب فرموده بود به همین دلیل در متن نیامده است (مقایسه کنید با تمهید باقلانی:
۱۶۹ و المنقذ من التقلید ۲: ۳۱۷-۳۱۸ که در هر دو منبع بکریّه و عباسیه است). نظیر این تصحیف
عمدی را اخیراً در روایتی شیعی در بحار الانوار دیدم که از بنو العباس به «بنو السبعه» یاد شده بود.

على موسى هو بعينه دون غيره دليل هؤلاء على أن الحسين نصّ على علي. وبعد فإن الامام إذا كان ظاهراً واختلفت إليه شيعته ظهر علمه وتبين معرفته بالدين، ووجدنا رواة الاخبار وحمله الآثار قد نقلوا عن موسى من علم الحلال والحرام ما هو مدوّن مشهور، وظهر من فضله في نفسه ما هو بين عند الخاصّة والعامة، وهذه هي أمارات الامامة. فلما وجدناها لموسى دون غيره علمنا أنّه الامام بعد أبيه دون أخيه. وشيء آخر وهو أن عبدالله بن جعفر مات ولم يعقب ذكراً ولا نصّ على أحد فرجع القائلون بامامته عنها إلى القول بامامة موسى.

[22] والفصل بعد ذلك بين أخبارنا وأخبارهم هو أن الاخبار لا توجب العلم حتى يكون في طرقه واسطته قوم يقطعون العذر إذا أخبروا. ولسنا نشأ هؤلاء في أسلافهم بل تقتصر على أن يوجدوا في دهرنا من حملة الاخبار ورواة الآثار ممن يذهب مذهبهم عدداً يتواتر بهم الخبر كما نوجددهم نحن ذلك. فان قدروا على هذا فليظهوره، وان عجزوا فقد وضع الفرق بيننا وبينهم في الطرف الذي يلينا ويلهم وما بعد ذلك موهوب لهم. وهذا واضح والحمد لله.

[23] وأمّا الواقعة على موسى فسيلهم سبيل الواقعة على أبي عبدالله، ونحن فلم نشاهد موت أحد من السلف وإلّا صحّ موتهم عندنا بالخبر، فان وقف واقف على بعضهم سألناه الفصل بينه وبين من وقف على سائرهم^{١٨}. وهذا ما لا حيلة لهم فيه.

[24] ثم قال صاحب الكتاب: «ومنهم فرقة قطعت على موسى واتّموا بعده بابنه علي بن موسى دون سائر ولد موسى، وزعموا أنّه استحقّها بالوراثه والوصيّة. ثم في ولده، حتّى انتهوا إلى الحسن بن علي فادّعوا له ولداً وسمّوه الخلف الصالح وقد كانوا في حياة علي بن محمّد وسموا للامامة ابنه محمّداً فمات قبل أبيه، ثمّ إنهم رجعوا إلى أخيه الحسن وبطل في محمّد ما كانوا توهموا وقالوا: بدا لله من محمّد إلى الحسن كما بدا له من إسماعيل بن جعفر إلى موسى - وقد مات إسماعيل في حياة جعفر -، إلى أن مات الحسن بن علي في سنة ثلاث

١٨. شيخ در غيبّت: ٢٠ عیناً این استدلال را پیروی کرده و به کار برده است.

وستين ومأتين^{١٩} فرجع بعض أصحابه إلى امامة جعفر بن علي، كما رجع أصحاب محمد بن علي بعد وفاة محمد إلى الحسن. وزعم بعضهم أن جعفر بن علي استحق الامامة من أبيه علي بن محمد بالوراثه والوصية دون أخيه الحسن، ثم نقلوها في ولد جعفر بالوراثه والوصية. وكل هذه الفرق يتشاحون على الامامة ويكفر بعضهم بعضاً ويكذب بعضهم بعضاً ويتبرأ بعضهم من إمامة بعض وتدعي كل فرقة الامامة لصاحبها بالوراثه والوصية وأشياء من علم الغيب الخرافات أحسن منها. ولا دليل لكل فرقة في ما تدعي وتحالف الباقيين غير الوراثه والوصية. دليلهم شهادتهم لانفسهم دون غيرهم قولاً بلا حقيقة ودعوى بلا دليل. فان كان ههنا دليل في ما يدعي كل طائفة غير الوراثه والوصية وجب اقامته، وإن لم يكن غير الدعوى للامامة بالوراثه والوصية فقد بطلت الامامة لكثرة من يدعيها بالوراثه والوصية، ولا سبيل إلى قبول دعوى طائفة دون الاخرى ان كانت الدعوى واحدة فلا سبباً وهم في إكذاب بعضهم بعضاً مجتمعون وفي ما يدعي كل فرقه منهم منفردون».

[25] فأقول والله الموفق للصواب: لو كانت الامامة تبطل لكثرة من يدعيها لكان سبيل النبوة سبيلها لا تانا نعلم أن خلقاً قد ادعاهها. وقد حكى صاحب الكتاب عن الامامية حكايات مضطربة وأوهم أن تلك مقالة الكل، وأنه ليس فيهم إلا من يقول بالبداء. ومن قال إن الله يبدو له من احداث رأي وعلم مستفاد فهو كافر بالله. وما كان هذا قول غير المغيرية ومن ينحل للأئمة علم الغيب، فهذا كفر بالله وخروج عن الاسلام عندنا. وأقل ما كان يجب عليه أن يذكر مقالة أهل الحق، وأن لا يقتصر على أن القوم اختلفوا حتى يدل على أن القول بالامامة فاسد. وبعد فإن الامام عندنا يعرف من وجوه سنذكرها ثم نعتبر ما يقول هؤلاء، فان لم نجد بيننا وبينهم فصلاً حكماً بفساد المذهب ثم عدنا نسأل صاحب الكتاب عن أن أي قول هو الحق من بين الأقاويل.

١٩. سال وفات حضرت عسکری (ع) در این متن چنین است (سال ٢٦٣) و خطاست چه آن حضرت در سال ٢٦٠ رحلت فرمودند.

[26] أمّا قوله أنّ «منهم فرقة قطعت على موسى وائتموا بعده بابنه علي بن موسى» فهو قول رجل لا يعرف أخبار الامامية، لأنّ كلّ الامامية - إلاّ شذوذة وقفت وشذوذ قالوا بامامة اسماعيل وعبدالله بن جعفر - قالوا بامامة علي بن موسى ورووا فيه ما هو مدوّن في الكتب. وما يذكر من حملة الاخبار ونقله الآثار خمسة مالوا إلى هذه المذاهب في أوّل حدوث الحادث، وإنّما كثر من كثر منهم بعد. فكيف استحسّن صاحب الكتاب أن يقول: «ومنهم فرقة قطعت على موسى»؟

[27] وأعجب من هذا قوله: «حتّى انتهوا إلى الحسن فادّعوا له ابناً وقد كانوا في حياة علي بن محمّد وسموا للامامة ابنه محمّداً» [ولم يقل بامامة محمّد] إلاّ طائفة من أصحاب فارس بن حاتم. وليس يحسن بالعاقل أن يشنّع على خصمه بالباطل الذي لا أصل له. والذى يدلّ على فساد قول القائلين بامامة محمّد هو بعينه ما وصفناه في باب إسماعيل بن جعفر لأنّ القصّة واحدة وكلّ واحد منها مات قبل أبيه، ومن المحال أن يستخلف الحيّ الميت ويوصى إليه بالامامة، وهذا أبين فساداً من أن يحتاج في كسره إلى كثرة القول.

[28] والفصل بيننا وبين القائلين بامامة جعفر أنّ حكاية إمامته عنه اختلفت وتضادّت، لأنّ منهم ومنا من حكى عنه أنّه قال: إنّني إمام بعد أخي محمّد، ومنهم من حكى عنه أنّه قال: إنّني إمام بعد أخي الحسن، ومنهم من قال إنّّه قال: إنّني إمام بعد أبي علي بن محمّد. وهذه أخبار كما ترى يكذب بعضها بعضاً، وخبّرنا في أبي محمّد الحسن بن علي خبر متواتر لا يتناقض، وهذا فصل بين. ثمّ ظهر لنا من جعفر ما دلّنا على أنّه جاهل بأحكام الله عزّ وجلّ وهو أنّه جاء يطالب أمّ أبي محمّد بالميراث، وفي حكم آباءه أنّ الاخ لا يرث مع الامّ، فإذا كان جعفر لا يحسن هذا المقدار من الفقه حتّى تبين فيه نقصه وجهله كيف يكون إماماً؟ وإنّما تعبّدنا الله بالظاهر من هذه الامور ولو شئنا أن نقول لقلنا و في ما ذكرناه كفاية ودلالة على أنّ جعفرأ ليس بامام.

[29] وأمّا قوله أنّهم «ادّعوا للحسن ولداً» فالقوم لم يدّعوا ذلك إلاّ بعد أن نقل إليهم أسلافهم حاله وغيبته وصورة أمره واختلاف الناس فيه عند حدوث ما يحدث، وهذه كتبهم فمن شاء أن ينظر فيها فلينظر.

[30] وأما قوله أن «كلّ هذه الفرق يتشاحون ويكفر بعضهم بعضاً» فقد صدق في حكايته وحال المسلمين في تكفير بعضهم بعضاً هذا الحال. فليقل كيف أحبّ وليطعن كيف شاء فإنّ البراهمة تتعلّق به فتطعن بمثله في الاسلام. ومن سأل خصمه عن مسألة يريد بها نقض مذهبه إذا ردّت عليه كان فيها من نقض مذهبه مثل الذي قدر أن يلزمه خصمه فأنما هو رجل يسأل نفسه وينقض قوله، وهذه قصّة صاحب الكتاب. والنبوة أصل والامامة فرع، فاذا أقرّ صاحب الكتاب بالاصل لم يحسن به أن يطعن في الفرع بما رجع على الاصل. والله المستعان.

[31] ثمّ قال: «ولو جازت الامامة بالوراثه والوصيّة لمن يدعى له بلا دليل متفق عليه لكانت المغيرة أحقّ بها، لاجماع الكلّ معها على إمامة الحسن - الذي هو أصلها المستحقّ للامامة من أبيه بالوراثه والوصيّة - وامتناعها بعد اجماع الكلّ معها على إمامة الحسن من إجازتها لغيره. هذا مع اختلاف المؤمّة في دينهم، منهم من يقول بالجسم ومنهم من يقول بالتناسخ ومنهم من يجرد التوحيد، ومنهم من يقول بالعدل ويثبت الوعيد ومنهم من يقول بالقدر ويبطل الوعيد، ومنهم من يقول بالرؤية ومنهم من ينفيها، مع القول بالبداء وأشياء يطول الكتاب بشرحها، يكفر بها بعضها بعضاً ويتبرأ بعضهم من دين بعض. ولكلّ فرقة من هذه الفرق بزعمها رجال ثقات عند أنفسهم أدوا إليهم عن أئمّتهم ما هم متمسكون به».

ثمّ قال صاحب الكتاب: وإذا جاز كذا جاز كذا (شيء لا يجوز عندنا ولم يأت بأكثر من الحكاية، فلا معنى لتطويل الكتاب بذكر ما ليس فيه حجة ولا فائدة).

[32] فأقول وبالله التوفيق: لو كان الحقّ لا يثبت إلّا بدليل متفق عليه ما صحّ حقّ أبداً، ولكان أوّل مذهب يبطل مذهب الزيدية لأنّ دليلها ليس بمتفق عليه. وأما ما حكاه عن المغيرة فهو شيء أخذته عن اليهود لأنّها تحتجّ أبداً باجماعنا وإيّاهم على نبوة موسى - عليه السلام - ومخالفتهم إيانا في نبوة محمّد - صلى الله عليه وآله وسلم - . وأما تعبيره إيانا بالاختلاف في المذاهب وبأنّ كل فرقة ممّا تروي ما تدّين به عن إمامها، فهو مأخوذ من البراهمة لأنّه تطعن به، بعينه دون غيره، على الاسلام. ولولا الاشفاق من أن

يتعلّق بعض هؤلاء المجان بما أحكيه عنهم لقلت كما يقولون. والامامة، أسعدكم الله، أمّا تصحّ عندنا بالنصّ وظهور الفضل والعلم بالدين مع الاعراض عن القياس والاجتهاد في الفرائض السمعيّة وفي فروعها، ومن هذا الوجه عرفنا إمامة الامام. وسنقول في اختلاف الشيعة قولاً مقنعاً.

[33] قال صاحب الكتاب: «ثمّ لم يخلّ اختلافهم من أن يكون مؤلّداً من أنفسهم أو من عند الناقلين إليهم أو من عند أئمّتهم. فان كان اختلافهم من قبل أئمّتهم فالامام من جمع الكلمة لا من كان سبباً للاختلاف بين الامة^{٢٠}، لا سيّما وهم أولياؤه دون أعدائه ومن لا تقية بينهم وبينه، وما الفرق بين المؤمّة والامة إذ كانوا مع أئمّتهم وحجج الله عليهم [داخلين] في أكثر ما عابوا على الامة التي لا إمام لها من المخالفة في الدين واكفار بعضهم بعضاً. وإن يكن اختلافهم من قبل الناقلين إليهم دينهم فما يؤمنهم من أن يكون هذا سبيلهم معهم في ما ألقوا إليهم من الامامة لا سيّما إذا كان المدعى له الامامة معدوم العين غير مرفي الشخص، وهو حجة عليهم في ما يدعون لامامهم من علم الغيب إذ كان خيرهه والتراجمه بينه وبين شيعته كذابين يكذبون عليه ولا علم له بهم. وإن يكن اختلاف المؤمّة في دينها من قبل أنفسها دون أئمّتها فما حاجة المؤمّة إلى الائمة إذ كانوا بأنفسهم مستغنيين وهو بين أظهرهم لا ينهاتهم وهو الترجمان لهم من الله والحجة عليهم؟ هذا أيضاً من أدلّ الدليل على عدمه وما يدعى من علم الغيب له، لأنّه لو كان موجوداً لم يسعه ترك البيان لشيعته كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾، فكما بيّن الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - لامّته وجب على الامام مثله لشيعته».

[34] فأقول وبالله الثقة: إنّ اختلاف الاماميّة إنّما هو من قبل كذابين دلّسوا أنفسهم فيهم في الوقت بعد الوقت والزمان بعد الزمان حتّى عظم البلاء. وكان أسلافهم قوم يرجعون إلى ورع واجتهاد وسلامة ناحية، ولم يكونوا أصحاب نظر وتميز، فكانوا إذا رأوا رجلاً

٢٠. برای سابقه تاریخی این گونه استدلال از طرف زیدیه علیه شیعه امامیه رجوع کنيد به المقالات و الفرق: ٢٨-٢٩.

مستوراً يروي خبراً أحسنوا به الظنّ وقبلوه. فلمّا كثر هذا وظهر شكوا إلى أئمّتهم فأمرهم الائمة - عليهم السّلام - بأن يأخذوا بما يجمع عليه فلم يفعلوا وجروا على عادتهم. فكانت الخيانة من قبلهم لا من قبل أئمّتهم. والامام أيضاً لم يقف على كلّ هذه التّخاليط الّتي رويت لأنّه لا يعلم الغيب وإنّما هو عبد صالح يعلم الكتاب والسنة ويعلم من أخبار شيعته ما ينهى إليه.

[35] وأمّا قوله: «فما يؤمنهم من أن يكون هذا سبيلهم في ما ألقوا إليهم من أمر الامامة» فإنّ الفصل بين ذلك أنّ الامامة تنقل إليهم بالتواتر، والتواتر لا ينكشف عن كذب، وهذه الاخبار فكلّ واحد منها إنّما هو خبر واحد لا يوجب خبره العلم، وخبر الواحد قد يصدق ويكذب وليس هذا سبيل التواتر. هذا جوابنا وكلّ ما أتى به سوى هذا فهو ساقط.

[36] ثمّ يقال له: أخبرنا عن اختلاف الامة هل يخلو من الاقسام الّتي قسمتها؟ فاذا قال: لا، قيل له: أفليس الرسول إنّما بعث لجمع الكلمة؟ فلا بدّ من نعم، فيقال له: أوليس قد قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾؟ فلا بدّ من نعم، فيقال له: فهل بيّن؟ فلا بدّ من نعم، فيقال له: فما سبب الاختلاف؟ عرّفناه واقنع ممّا بثّله.

[37] وأمّا قوله: «فما حاجة المؤمّة إلى الائمة إذ كانوا بأنفسهم مستغنين وهو بين أظهرهم لا ينهاهم» إلى آخر الفصل، فيقال له: أولى الاشياء بأهل الدّين الانصاف، أيّ قول قلناه وأومأنا به إلى أنّا بأنفسنا مستغنين حتّى يقرعنا به صاحب الكتاب ويحتجّ علينا؟ أو أيّ حجة توجّهت له علينا توجب ما أوجبه؟ ومن لم يبال بأيّ شيء قابل خصومه كثرت مسائله وجواباته.

[38] وأمّا قوله: «وهذا من أدلّ دليل على عدمه لأنّه لو كان موجوداً لم يسعه ترك البيان لشيعته كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾» فيقال لصاحب الكتاب: أخبرنا عن العترة الهادية أيّسعهم أن لا يبيّنوا للامة الحقّ كلّّه؟ فان قال: نعم، حجّ نفسه وعاد كلامه وبالأعلى عليه لأنّ الامة قد اختلفت وتباينت وكفّر بعضها بعضاً، وإن قال: لا، قيل: هذا من أدلّ دليل على عدم العترة وفساد ما تدّعيه الزيدية لأنّ العترة لو كانوا كما تصف الزيدية لبيّنوا للامة ولم يسعهم السكوت

والامساك كما قال الله عزوجل: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾. فان ادعى أَنَّ العترة قد بينوا الحقَّ للأمة غير أَنَّ الأمة لم تقبل ومالت إلى الهوى، قيل له: هذا بعينه قول الامامية في الامام وشيعته. ونسأل الله التوفيق.

[39] ثم قال صاحب الكتاب: «ويقال لهم [لم] استتر إمامكم عن مستر شدة؟ فان قالوا: تقيّة على نفسه، قيل لهم: فالمسترشد أيضاً يجوز له أن يكون في تقيّة من طلبه، لا سيما إذا كان المسترشد يخاف ويرجو ولا يعلم ما يكون من قبل كونه هو في تقيّة. وإذا جازت التقيّة للامام فهي للمأموم أجوز. وما بال الامام في تقيّة من ارشادهم وليس هو في تقيّة من تناول أموالهم؟ والله يقول: ﴿اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ أَجْرًا﴾، وقال: ﴿إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾، فهذا ممّا يدلّ على أَنَّ أهل الباطل عرض الدنيا يطلبون، والذين يتمسكون بالكتاب لا يسألون الناس أجراً وهم مهتدون».

ثم قال: وإن قالوا كذا قيل كذا (شيء لا يقوله إلا جاهل منقوص).

[40] والجواب عمّا سأل: أَنَّ الامام لم يستتر عن مستر شدة، إنّما استتر خوفاً على نفسه من الظالمين. فأما قوله: «فاذا جازت التقيّة للامام فهي للمأموم أجوز» فيقال له: إن كنت تريد أَنَّ المأموم يجوز له أن يتقي من الظالم ويهرب عنه متى خاف على نفسه كما جاز للامام فهذا لعمرى جائز، وإن كنت تريد أَنَّ المأموم يجوز له أن لا يعتقد إمامة الامام للتقيّة فذلك لا يجوز إذا قرعت الاخبار سمعه وقطعت عذره، لأنّ الخبر الصحيح يقوم مقام العيان وليس على القلوب تقيّة ولا يعلم ما فيها الا الله.

[41] وأما قوله: «وما بال الامام في تقيّة من ارشادهم وليس في تقيّة من تناول أموالهم والله يقول: ﴿اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ أَجْرًا﴾» فالجواب عن ذلك إلى آخر الفصل يقال له: إنّ الامام ليس في تقيّة من ارشاد من يريد الارشاد، وكيف يكون في تقيّة وقد بين لهم الحقَّ وحجتهم عليه ودعاهم إليه وعلمهم الحلال والحرام حتّى شهروا بذلك وعرفوا به. وليس يتناول أموالهم وإنّما يسألهم الخمس الذي فرضه الله عزوجل ليضعه حيث أمر أن يضعه. والذي جاء بالخمس هو الرسول وقد نطق القرآن بذلك. قال الله عزوجل: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا

غَنِفْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمْسَهُ ﴿ - الآية، وقال: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ﴾ - الآية. فان كان في أخذ المال عيب أو طعن فهو على من ابتدأ به. والله المستعان.

[42] ويقال لصاحب الكتاب: أخبرنا عن الامام منكم اذا خرج وغلب هل يأخذ الخمس وهل يجبي الخراج وهل يأخذ الحق من النية والمغنم والمعادن وما أشبه ذلك؟ فان قال: لا، فقد خالف حكم الاسلام، وان قال: نعم، قيل له: فان احتجّ عليه رجل مثلك بقول الله عزّ وجلّ: ﴿ اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ أَجْرًا ﴾ وبقوله: ﴿ إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ ﴾ - الآية، بأيّ شيء تحببه حتّى تحببك الامامية بمثله؟ وهذا - وفقكم الله - شيء كان الملحدون يطعنون به على المسلمين، وما أدري من دلّسه هؤلاء. واعلم - علّمك الله الخير وجعلك من أهله - أنّه يعمل بالكتاب والسنة ولا يخالفهما فان أمكن خصومنا أن يدلّونا على أنّه خالف في أخذ ما أخذ الكتاب والسنة فلعمري أنّ الحجة واضحة لهم، وإن لم يمكنهم ذلك فليعلموا أنّه ليس في العمل بما يوافق الكتاب والسنة عيب. وهذا بين.

[43] ثمّ قال صاحب الكتاب: «يقال لهم: نحن لا نجيز الامامة لمن لا يُعرّف فهل توجدونا سبيلاً إلى معرفة صاحبكم الذي تدعون حتّى نجيز له الامامه كما نجوز للموجودين من سائر العترة؟ وإلاّ فلا سبيل إلى تجويز الامامة للمعدومين، وكلّ من لم يكن موجوداً فهو معدوم، وقد بطل تجويز الامامة لمن تدعون».

[44] فأقول وبالله أستعين: يقال لصاحب الكتاب: هل تشكّ في وجود علي بن الحسين وولده الذين نأتمّ بهم؟ فاذا قال: لا، قيل له: فهل يجوز أن يكونوا أئمة؟ فان قال: نعم، قيل له: فأنت لا تدري لعلنا على صواب في اعتقاد إمامتهم وأنت على خطأ وكفى بهذا حجة عليك، وإن قال: لا، قيل له: فما ينفع من إقامة الدليل على وجود إمامنا؟ وأنت لا تعترف بامامة مثل علي بن الحسين مع محلّه من العلم والفضل عند المخالف والموافق. ثمّ يقال له: إنّنا علمنا أنّ في العترة من يعلم التأويل ويعرف الاحكام بخبر النبيّ - صلى الله عليه وآله وسلم - الذي قدّمناه، وبحاجتنا إلى من يعرفنا المراد من القرآن ومن يفصل بين أحكام الله وأحكام الشيطان، ثمّ علمنا أنّ الحقّ في هذه الطائفة من ولد الحسين لما رأينا كلّ من خالفهم من العترة يعتمد في الحكم والتأويل على ما يعتمد عليه علماء العامّة من الرأي

والاجتهاد والقياس في الفرائض السمعية التي لا علة في التبعّد بها إلا المصلحة، فعلمنا بذلك أنّ المخالفين لهم مبطلون. ثمّ ظهر لنا من علم هذه الطائفة بالحلال والحرام والاحكام ما لم يظهر من غيرهم. ثمّ ما زالت الاخبار ترد بنصّ واحد على آخر حتّى بلغ الحسن بن علي. فلما مات ولم يظهر النصّ والخلف بعده رجعنا الى الكتب التي كان أسلافنا رووها قبل الغيبة فوجدنا فيها ما يدلّ على أمر الخلف من بعد الحسن وأنّه يغيب عن الناس ويخفي شخصه وأنّ الشيعة تختلف وأنّ الناس يقعون في حيرة من أمره فعلمنا أنّ أسلافنا لم يعلموا الغيب وأنّ الائمة أعلموهم ذلك بخبر الرسول. فصحّ عندنا من هذا الوجه بهذه الدلالة كونه ووجوده وغيبته. فان كان ههنا حجّة تدفع ما قلناه فلتظهرها الزيدية فإبينا وبين الحقّ معاندة. والشكر لله.

[45] ثمّ رجع صاحب الكتاب إلى أن يعارضنا بما تدّعيه الواقعة على موسى بن جعفر، ونحن فلم نقف على أحد فنسأل الفصل بين الواقفين. وقد بيّنا أنّ علمنا أنّ موسى قد مات بمثل ما علمنا أنّ جعفر مات، وأنّ الشكّ في موت أحدهما يدعو إلى الشكّ في موت الآخر، وأنّه قد وقف على جعفر قوم أنكروا الواقعة على موسى عليهم وكذلك أنكروا قول الواقعة على أمير المؤمنين - عليه السّلام - فقلنا لهم: يا هؤلاء! حجتكم على أولئك هي حجتنا عليكم، فقولوا كيف شتمت تحجّوا أنفسكم.

[46] ثمّ حكى عتّا أنّا نقول للواقفة: «إنّ الامام لا يكون إلاّ ظاهراً موجوداً»، وهذه حكاية من لا يعرف أقاويل خصمه. وما زالت الامامية تعتقد أنّ الامام لا يكون إلاّ ظاهراً مكشوفاً أو باطناً مغموراً، وأخبارهم في ذلك أشهر من أن تخفى. ووضع الأصول الفاسدة للخصوم أمر لا يعجز عنه أحد ولكنّه قبيح بذوي الدّين والفضل والعلم. ولو لم يكن في هذا المعنى إلاّ خبر كميل بن زياد^{٢١} لكفى.

٢١. از اصحاب امير المؤمنين (ع) كه در عداد تابعين بود و به دست حجاج ثقفى والى عراق در سال ٨٢-٨٣ كشته شد (تاريخ طبرى ٦: ٣٦٥/ جمهرة ابن حزم: ٣٩٠/ شرح نهج البلاغة ابن ابى الحديد ١٧: ١٤٩- ١٥٠ / تهذيب التهذيب ٨: ٤٤٧- ٤٤٨). اشاره مؤلف به سخنى مشهور است كه كميل از مولاى

ثم قال: فان قالوا كذا قيل لهم كذا (شيء لا نقوله وحبّتنا ما سمعتم وفيها كفايه. والحمد لله).

[47] ثم قال: «ليس الامر كما تتوهمون في بني هاشم، لأن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - دلّ أمته على عترته (باجماعنا واجماعكم) التي هي خاصته التي لا يقرب أحدٌ منه كقربهم، فهي لهم دون الطلقاء وأبناء الطلقاء، ويستحقّها واحد منهم في كلّ زمان (إذ كان الامام لا يكون إلا واحداً) بلزوم الكتاب والدعاء إلى إقامته، بدلالة الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - عليهم أنّهم لا يفارقون الكتاب حتّى يردوا عليه الحوض، وهذا إجماع. والذي اعتلّم به من بني هاشم ليسوا هم من ذرّيّة الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - وإن كانت لهم ولادة، لأن كلّ بني ابنة ينتمون إلى عصبتهم ما خلا ولد فاطمة فإنّ رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - عصبتهم وأبوهم^{٢٢}، والذرّيّة هم الولد لقول الله عزّ وجل: ﴿إِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾».

[48] فأقول وبالله أعتصم: إنّ هذا الامر لا يصحّ باجماعنا وإياكم عليه وإنّما يصحّ بالدليل والبرهان، فإدليلك على ما ادّعت؟ على أنّ الاجماع بيننا إنّما هو في ثلاثة، أمير المؤمنين والحسن والحسين، ولم يذكر الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - ذرّيّته وإنّما ذكر عترته فلمن أنتم إلى بعض العترة دون البعض بلا حجة وبيان أكثر من الدعوى، واحتجنا نحن بما رواه أسلافنا عن جماعة حتّى انتهى خبرهم إلى نصّ الحسين بن عليّ بن عليّ عليه السلام، ونصّ عليّ بن محمد، ونصّ محمد بن عليّ بن جعفر. ثمّ استدللنا على صحّة امامة هؤلاء دون غيرهم ممّن كان في عصرهم من العترة بما ظهر من علمهم بالدين وفضلهم في أنفسهم، وقد

متقيان (ع) نقل كرده كه «الا وإنّ الارض لا تخلو من حجة قائمة بالحقّ اما ظاهراً مشهوراً واما خائفاً مغموراً» (نهج البلاغه: ٤٩٧ / كتاب الغارات ١: ١٥٣ / كمال الدين: ٢٨٩ - ٢٩٤ / خصال: ١٨٧). ولی در نقل زیدی از همان سخن، عبارت «اما ظاهراً مشهوراً واما خائفاً مغموراً» نیست. نگاه كنید به تیسیر المطالب فی امالی الامام ابی طالب: ١٣٩.

٢٢. مضمون حدیثی است مشهور از پیامبر اکرم (ص). نگاه كنید به بحار الانوار ٢٥: ٢٤٧ - ٢٤٩، ٤٣: ٢٢٨.

٢٣٠. منابعی كه در آن ذكر شده است.

حمل العلم عنهم الاولياء والاعداء وذلك مبثوث في الامصار معروف عند نقلة الاخبار. وبالعلم تتبين الحجة من المحجوج والامام من المأموم والتابع من المتبوع. وأين دليلكم يا معشر الزيدية على ما تدعون؟

[49] ثم قال صاحب الكتاب: «ولو جازت الامامة لسائر بني هاشم مع الحسن والحسين لجازت لبني عبد مناف مع بني هاشم، ولو جازت لبني عبد مناف مع بني هاشم لجازت لسائر ولد قصي». ثم مدّ في هذا القول.

[50] فيقال له: أيها المحتج عن الزيدية! إن هذا لشيء لا يستحقّ بالقرابه وأنما يستحقّ بالفضل والعلم ويصحّ بالنصّ والتوقيف. فلو جازت الامامة لاقرب رجل من العترة لقرابته لجازت لابعدهم. فافصل بينك وبين من ادعى ذلك وأظهر حجّتك. وافصل الآن بينك وبين من قال: ولو جازت لولد الحسن لجازت لولد جعفر، ولو جازت لهم لجازت لولد العباس، وهذا فصل لا تأتي به الزيدية أبداً إلا أن تفزع إلى فصلنا وحجّتنا وهو النصّ من واحد على واحد وظهور العلم بالحلال والحرام.

[51] ثم قال صاحب الكتاب: «وان اعتلّوا بعلي - عليه السلام - فقالوا: ما تقولون فيه أهو من العترة أم لا؟ قيل لهم: ليس هو من العترة ولكنّه بان من العترة ومن سائر القرابة بالنصوص عليه يوم الغدير بالاجماع».

[52] فأقول وبالله أستعين: يقال لصاحب الكتاب: أمّا النصوص يوم الغدير فصحيح وأمّا انكارك أن يكون أمير المؤمنين من العترة فعظيم، فدلّنا على أيّ شيء تعول في ما تدعي؟ فإن أهل اللغة يشهدون أنّ العمّ وابن العمّ من العترة. ثم أقول: إنّ صاحب الكتاب نقض بكلامه هذا مذهبه لأنّه يعتقد أنّ أمير المؤمنين ممّن خلفه الرسول في أمّته، ويقول في ذلك إنّ النبي - صلى الله عليه وآله وسلّم - خلف في أمّته الكتاب والعترة، وإنّ أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - ليس من العترة، وإذا لم يكن من العترة فليس ممّن خلفه الرسول - صلى الله عليه وآله وسلّم - وهذا متناقض كما ترى. أللهم إلا أن يقول: أنّه - صلى الله عليه وآله وسلّم - خلف العترة فينا بعد أن قتل أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - فنسأله أن يفصل بينه وبين من قال خلف الكتاب فينا منذ ذلك الوقت لأنّ الكتاب والعترة خلفا

معاً، والخبر ناطق بذلك شاهد به. والله المنة.

[53] ثم أقبل صاحب الكتاب بما هو حجة عليه فقال: «ونسأل من ادّعى الامامة لبعض دون بعض إقامة الحجة» ونسي نفسه وتفرّده بادّعائها لولد الحسن والحسين دون غيرهم. [54] ثم قال: «فان أحالوا على الباطيل من علم الغيب وأشباه ذلك من الخرافات وما لا دليل لهم عليه دون الدعوى عورضوا بمثل ذلك لبعض، فجاز أن العترة من الظالمين لانفسهم إن كان الدعوى هو الدليل».

[55] فيقال لصاحب الكتاب: قد أكثر في ذكر علم الغيب، والغيب لا يعلمه إلا الله وما ادّعاء لبشر إلا مشرك كافر، وقد قلنا لك ولاصحابك: دليلنا على ما ندّعي الفهم والعلم فان كان لكم مثله فأظهروه، وان لم يكن إلا التشنيع والتقول وتقريع الجميع بقول قوم غلاة فالامر سهل. وحسبنا الله ونعم الوكيل.

[56] ثم قال صاحب الكتاب: «ثم رجعنا إلى ايضاح حجة الزيدية بقول الله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ - الآية».

[57] فيقال له: نحن نسلم لك أن هذه الآية نزلت في العترة، فما برهانك على أن السابق بالخيرات هم ولد الحسن والحسين دون غيرهم من سائر العترة؟ فأنك لست تريد إلا التشنيع على خصومك وتدّعي لنفسك.

[58] ثم قال: «قال الله عز وجل - وذكر الخاصة والعامة من أمة نبيّه -: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً﴾ - الآية». ثم قال: «انقضت مخاطبة العامة ثم استأنف مخاطبة الخاصة فقال: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ - إلى قوله للخاصة - ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾». ثم قال: «هم ذرية ابراهيم - عليه السلام - دون سائر الناس، ثم المسلمون دون من أشرك من ذرية ابراهيم - عليه السلام - قبل اسلامه، وجعلهم شهداء على الناس فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا﴾ - إلى قوله - ﴿وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾. وهذا سبيل الخاصة من ذرية ابراهيم - عليه السلام -». ثم اعتلّ بآيات كثيرة تشبه هذه الآيات من القرآن.

[59] فيقال له: أيها المحتج! أنت تعلم أن المعتزلة وسائر فرق الامة تنازعك في تأويل هذه

الآيات أشدّ منازعة وأنت فليس تأتي بأكثر من الدعوى، ونحن نسلم لك ما ادّعت ونسألك الحجّة في ما تفرّدت به من أنّ هؤلاء هم ولد الحسن والحسين دون غيرهم. فالى متى تأتي بالدعوى وتعرض عن الحجّة وتهوّل علينا بقراءة القرآن وتوهم أنّ لك في قراءته حجّة ليست لخصومك؟ والله المستعان.

[60] ثمّ قال صاحب الكتاب: «فليس من دعا إلى الخير من العترة كمن أمر بالمعروف ونهى عن المنكر وجاهد في الله حقّ جهاده سواء و سائر العترة ممّن لم يدع إلى الخير ولم يجاهد في الله حقّ جهاده^{٢٣}، كما لم يجعل الله ممّن هذا سبيله من أهل الكتاب سواء و سائر أهل الكتاب، وان كان تارك ذلك فاضلاً عابداً لأنّ العبادة نافلة والجهاد فريضة لازمة كسائر الفرائض، صاحبها يمشي بالسيف إلى السيف ويؤثر على الدعة الخوف». ثمّ قرأ سورة الواقعة وذكر الآيات التي ذكر الله عزّ وجلّ فيها الجهاد وأتبع الآيات بالدعوى ولم يحتجّ لشيء من ذلك بحجّة، فنطالبه بصحّتها ونقابله بما نسأله فيه الفصل.

[61] فأقول وبالله أستعين: إن كان كثرة الجهاد هو الدليل على الفضل والعلم والامامة فالحسين أحقّ بالامامة من الحسن لأنّ الحسن وادع معاوية والحسين جاهد حتّى قتل. و كيف يقول صاحب الكتاب وبأيّ شيء يدفع هذا؟ وبعد فلسنا ننكر فرض الجهاد ولا فضله ولكنّا رأينا الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - لم يحارب أحداً حتّى وجد أعواناً وأنصاراً واخواناً فحينئذ حارب: ورأينا أمير المؤمنين - عليه السّلام - فعل مثل ذلك بعينه، ورأينا الحسن قد همّ بالجهاد فلمّا خذله أصحابه وادع ولزم منزله، فعلمنا أنّ الجهاد فرض في حال وجود الاعوان والانصار. والعالم باجماع العقول أفضل من المجاهد الذي ليس بعالم. وليس كلّ من دعا إلى الجهاد يعلم كيف حكم الجهاد ومتى يجب القتال ومتى تحسن المواعدة وبماذا يستقبل أمر هذه الرعيّة وكيف يصنع في الدماء والأموال والفروج. وبعد فاتنا نرضى من اخواننا بشيء واحد وهو أن يدلّونا على رجل من العترة ينفي التشبيه

٢٣. برأى سابقه تاريخى اين استدلال وسيله زيديته عليه شيعة اماميه رجوع كنيد به فرق الشيعه: ٧٣ /

المقالات والفرق: ٧٥ / كافى ١: ٣٥٧ / رجال كشى: ٢٣٧ - ٢٣٨ و ٤١٦.

والجبر عن الله ولا يستعمل الاجتهاد والقياس في الاحكام السمعية ويكون مستقلاً كافياً حتى نخرج معه، فإن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة على قدر الطاقة وحسب الامكان، والعقول تشهد أن تكليف ما لا يطاق فاسد والتغريير بالنفس قبيح، ومن التغريير أن تخرج جماعة قليلة لم تشاهد حرباً ولا تدربت بدربة أهله إلى قوم متدربين بالحروب تمكّنوا في البلاد وقتلوا العباد وتدريبوا بالحروب وهم العدد والسلاح والكراع ومن ينصرهم من العامة ويعتقد أن الخارج عليهم مباح الدم مثل جيشهم أضعافاً مضاعفة فكيف يسومنا صاحب الكتاب أن نلقى بالأغمار المتدربين بالحروب؟ وكم عسى أن يحصل في يد داع إن دعا من هذا العدد؟ هيهات هيهات! هذا أمر لا يزيله إلا نصر الله العزيز العليم الحكيم.

[62] قال صاحب الكتاب بعد آيات من القرآن تلاها ينازع في تأويلها أشدّ منازعة ولم يؤيد تأويله بحجة عقل ولا سمع: «فافهم، رحمك الله، من أحق أن يكون الله شهيداً، من دعا إلى الخير كما أمر ونهى عن المنكر وأمر بالمعروف وجاهد في الله حق جهاده حق استشهد أم من لم يُر وجهه ولا عُرف شخصه؟ أم كيف يتخذ الله شهيداً على من لم يرههم ولا أمرهم ولا نهاهم فان أطاعوه أدوا ما عليهم وإن قتلوه مضى إلى الله عز وجل شهيداً؟ ولو أن رجلاً استشهد قوماً على حق يطالب به لم يروه ولا شهدوه هل كان شهيداً وهل يستحقّ بهم حقاً إلا أن يشهدوا على ما لم يروه فيكونوا كذابين وعند الله مبطلين؟ وإذا لم يحز ذلك من العباد فهو غير جائز عند الحكم العدل الذي لا يجور. ولو أنه استشهد قوماً قد عاينوا وسمعوا فشهدوا له - والمسألة على حالها - أليس كان يكون محققاً وهم صادقون وخصمه مبطل وتضي الشهادة ويقع الحكم؟ وكذلك قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾. ألا ترى أن الشهادة لا تقع بالغيب دون العيان؟ وكذلك قول عيسى: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ - الآية».

[63] فأقول وبالله أعتصم: يقال لصاحب الكتاب: ليس هذا الكلام لك بل هو للمعتزلة وغيرهم علينا وعليك بأن تقول أن العترة غير ظاهرة وأن من شاهدنا منها لا يصلح أن يكون اماماً، وليس يجوز أن يأمرنا الله عز وجل بالتمسك بمن لانعرف منهم ولا نشاهده

ولا شاهده أسلافنا، وليس في عصرنا مَن شاهدناه من يصلح ان يكون إماماً للمسلمين والذين غابوا لا حجة لهم علينا، وفي هذا أدلّ دليل على أن معنى قول النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - «إني تارك فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا: كتاب الله وعترتي» ليس ما يسبق إلى قلوب الامامية والزيدية. وللنظام^{٢٤} وأصحابه أن يقولوا: وجدنا الذي لا يفارق الكتاب هو الخبر القاطع للعدر فأنّه ظاهر كظهور الكتاب ينتفع به ويمكن اتّباعه والتمسّك به، فأما العترة فلسنا نشاهد منهم عالماً يمكن أن نقنّدي به وإن بلغنا عن واحد منهم مذهب بلغنا عن آخر أنّه يخالفه والاقتداء بالمختلفين فاسد، فكيف يقول صاحب الكتاب؟

[64] ثمّ اعلم أنّ النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - لما أمرنا بالتمسّك بالعترة كان بالعقل والتعارف والسيرة ما يدلّ على أنّه أراد علماءهم دون جهّالهم والبررة الاتقياء دون غيرهم، فالذي يجب علينا ويلزمنا أن ننظر إلى من اجتمع له العلم بالدين مع العقل والفضل والحلم والزهد في الدنيا والاستقلال بالامر فنقنّدي به ونتمسّك بالكتاب وبه. فان قال: فان اجتمع ذلك في رجلين وكان أحدهما مَن يذهب إلى مذهب الزيدية والآخر إلى مذهب الامامية بمن يقتنّدي منها ومن يتّبع؟ قلنا له: هذا لا يتّفق، فان اتّفق فرق بينها دلالة واضحة أمّا نصّ من إمام تقدّمه وإمّا شيء يظهر في علمه كما ظهر في أمير المؤمنين - عليه السلام - يوم النهر حين قال: «والله ما عبر النهر ولا يعبروا، والله ما يقتل منكم عشرة ولا ينجو منهم عشرة»^{٢٥}، وإمّا أن يظهر من أحدهما مذهب يدلّ على أنّ الاقتداء به لا يجوز كما ظهر من علم الزيدية القول بالاجتهاد والقياس في الفرائض السمعية والاحكام فيعلم بهذا أنّهم غير أئمة. ولست أريد بهذا القول زيد بن علي وأشباهه لأنّ

٢٤. ابو اسحاق ابراهيم بن سيار بصرى معروف به نظام (متوفى ٢٢١) از متكلّمان برجسته معتزلى. درباره او مدخل ابو اسحاق نظام در دانشنامه ايران ١: ٢٧٥ - ٢٨٠ دیده شود. برای گفته‌ای که در اینجا از او نقل شده است نگاه کنید به انتصار خياط: ٥٢.

٢٥. گفته منسوب به مولای متقیان (ع) در نهج البلاغة: ٩٣ و مروج الذهب ٣: ١٥٦.

أولئك لم يظهروا ما ينكر ولا ادّعوا أنهم أئمة وإنما دعوا إلى الكتاب والرضا من آل محمد وهذه دعوة حقّ.

[65] وأما قوله: «كيف يتخذهُ الله شهيداً على من لم يرههم ولا أمرهم ولا نهاهم» فيقال له: ليس معنى الشهيد عند خصومك ما تذهب إليه، ولكن إن عبت الاماميّة بأنّ من لم ير وجهه ولا عرف شخصه لا يكون بالمحلّ الذي يدّعون له فأخبرنا عنك من الامام الشهيد من العترة في هذا الوقت؟^{٢٦} فان ذكر أنّه لا يعرفه دخل في ما عاب ولزمه ما قدّر أنّه يلزم خصومه. فان قال: هو فلان، قلنا له: فنحن لم نر وجهه ولا عرفنا شخصه فكيف يكون اماماً لنا و شهيداً علينا؟ فان قال: إنكم وإن لم تعرفوه فهو موجود الشخص معروف، علمه من علمه وجهه من وجهه، قلنا: سألناك بالله هل تظنّ أنّ المعتزلة والخوارج والمرجئة والاماميّة تعرف هذا الرجل أو سمعت به أو خطر ذكره ببالها؟ فان قال: هذا ما لا يضرّه ولا يضرّنا لأنّ السبب في ذلك إنّما هو غلبة الظالمين على الدار وقلة الاعوان والانصار، قلنا له: لقد دخلت في ما عبت وحججت نفسك من حيث قدّرت أنّك تحتاج خصومك، وما أقرب هذه الغيبة من غيبة الاماميّة غير أنّكم لا تنصفون.

[66] ثمّ يقال له: قد أكثر في ذكر الجهاد ووصف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر حتّى أوهمت أنّ من لم يخرج فليس بمحقّ، فما بال أئمتك والعلماء من أهل مذهبك لا يخرجون؟ وما لهم قد لزموا منازلهم واقتصروا على اعتقاد المذهب فقط؟ فان نطق بحرف فتقابله

٢٦. این استدلال مشابه گفتگوئی است که به نقل ابوطالب هارونی در افاده: ١١٠ (وإز آنجا در الحقائق الوردیة محلّی: ٢٤٩ - ٢٥٠) میان معزّ الدّولة و شیعیان بغداد انجام گرفت چه معزّ الدّولة - که بر اساس شواهد تاریخی به نوعی تشیع زیدی گرایش داشته - بنابر نقل مزبور، روزی «كان بين يديه جماعة من اكابر حاشيته وكانوا اماميّة - وفي جملتهم الحمولى القمى (يعنى ابو على احمد بن موسى حمولى قمى دستيار اصلی معزّ الدّولة که بلند رتبه ترين کس در دربار او بود و نام و برخی از حالات و اخبار او در مآخذ آن دوره مانند نشوار المحاضرة تنوخى ١: ٣٠٩ و ٢: ٩٩ و تجارب الامم مسکويه ٢: ١٩٧ آمده است) - و كان معزّ الدّولة يناظرهم و يقول لهم: يا اماميّة! اين امامکم و متى يظهر؟ فقالوا له: ايها الامير! و اين امامک؟ انت ايضاً بلا امام...».

الامامية بمثله . ثم قيل له برفق ولين : هذا الذي عبته على الامامية وهتفت بهم من أجله وشنت به على أئمتهم بسببه و توصلت بذكره إلى ما ضمنت كتابك قد دخلت فيه وملت إلى صحته وعولت عند الاحتجاج عليه . والحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .

[67] ثم يقال له: أخبرنا هل في العترة اليوم من يصلح للامامة؟ فلا بد من أن يقول: نعم: فيقال له: أفليس إمامته لا تصح بالنص على ما تقوله الامامية ولا معه دليل معجز يعلم به أنه امام وليس سبيله عندكم سبيل من يجتمع أهل الحل والعقد من الأمة فيتشاورون في أمره ثم يختارونه ويبايعونه؟ فإذا قال نعم، قيل له: فكيف السبيل إلى معرفته؟ فان قالوا: يعرف باجماع العترة عليه، قلنا لهم: كيف تجتمع عليه فان كان إمامياً لم ترض به الزيدية وان كان زيدياً لم ترض به الامامية؟ فان قال: لا يعتبر بالامامية في مثل هذا، قيل له: فالزيدية على قسمين قسم معتزلة وقسم مثبتة^{٢٧} . فان قال: لا يعتبر بالمشبهة في مثل هذا، قيل له: فالمعتزلة قسمان قسم يجتهد في الاحكام بأرائها وقسم يعتقد أن الاجتهاد ضلال. فان قال: لا يعتبر بمن نفي الاجتهاد، قيل له: فان بقي ممن يرى الاجتهاد منهم أفضلهم وبقي ممن يبطل الاجتهاد منهم أفضلهم ويتبرأ بعضهم من بعض، بمن نتمسك وكيف نعلم [أن] الحق منها هو من تؤمي أنت وأصحابك اليه دون غيره؟ فان قال: بالنظر في الاصول، قلنا فان طال الاختلاف واشتبه الامر كيف نصنع وبما تنقضي من قول النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - : «إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي»؟ والحجة من عترته لا يمكن أحداً أن يعرفه إلا بعد النظر في الاصول والوقوف على أن مذاهبه كلها صواب وعلى أن من خالفه فقد أخطأ، وإذا كان هكذا فسبيله وسبيل كل قائل من أهل العلم سبيل واحد فالتلك الخاصة التي هي للعترة؟ دلنا عليها وبين لنا جميعها لنعلم أن بين العالم من العترة وبين العالم من غير العترة فرقاً وفصلاً.

٢٧ . «مشبهة» کسانی هستند که معتقد بودند صفات خداوند زائد بر ذات او و قدیم است و به واسطه آن صفات - مانند بینائی و شنوائی و کلام و علم - است که خداوند بینا و شنوا و گویا و داناست. این نظریه علیه نظریه معتزله بود که می گفتند خداوند صفتی زائد بر ذات ندارد.

[68] وأخرى يقال لهم: أخبرونا عن إمامكم اليوم، أعنده الحلال والحرام؟ فإذا قالوا: نعم، قلنا لهم: وأخبرونا عما أعنده مما ليس في الخبر المتواتر هل هو مثل ما عند الشافعي وأبي حنيفة ومن جنسه أو هو خلاف ذلك؟ فان قالوا: بل أعنده الذي عندهما ومن جنسه، قيل لهم: وما حاجة الناس إلى علم إمامكم الذي لم يسمع به، وكتب الشافعي وأبي حنيفة ظاهرة مبثوثة موجودة؟ وإن قالوا: بل أعنده خلاف ما عندهما، قلنا: فخلاف ما عندهما هو النصّ المستخرج الذي تدّعيه جماعة من مشايخ المعتزلة وأنّ الاشياء كلّها على إطلاق العقول إلّا ما كان في الخبر القاطع للعدر على مذهب النظم وأتباعه، أو مذهب الامامية أنّ الاحكام منصوصة - واعلموا أنّا لا نقول منصوصة على الوجه الذي يسبق إلى القلوب ولكنّ المنصوص عليه بالجمل التي من فهمها فهم الاحكام من غير قياس ولا اجتهاد - . فان قالوا: عنده ما يخالف هذا كلّ خرجوا من التعارف، وإن تعلّقوا بمذهب من المذاهب قيل لهم: فأين ذلك العلم؟ هل نقله عن إمامكم أحد يوثق بدينه وأمانته؟ فان قالوا: نعم، قيل لهم: قد عاشرناكم الدهر الأطول فما سمعنا بحرف واحد من هذا العلم^{٢٨} وأنتم قوم لا ترون التقيّة ولا يراها امامكم كما تدّعون أنّ الامامية كذبت على جعفر بن محمّد، وهذا ما لا فصل فيه.

[69] مسألة أخرى - ويقال لهم: أليس جعفر بن محمّد عندكم كان لا يذهب إلى ما تدّعيه الامامية، وكان على مذهبكم ودينكم؟ فلا بدّ من نعم (اللهمّ إلّا أن يتبرّؤوا منه) فيقال لهم: وقد كذبت الامامية في ما نقلته عنه وهذه الكتب المؤلفة التي في أيديهم إنّما هي من تأليف الكذّابين؟ فان قالوا: نعم، قيل لهم: فإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون إمامكم يذهب مذهب الامامية ويدين بدينها وأن يكون ما يحكي سلفكم ومشايخكم عنه مولداً موضوعاً لا أصل له؟ فان قالوا: ليس لنا في هذا الوقت إمام نعرفه بعينه نروي عنه الحلال والحرام ولكنّا نعلم أنّ في العترة من هو موضع هذا الامر وأهله، قلنا لهم: دخلتم في ما عبتموه على الامامية بما معها من الاخبار من أئمّتها بالنصّ على صاحبهم والاشارة إليه

٢٨. رجوع كنيد به بحار الانوار ٤ : ٢٧٥ كه استدلاله، مشابه اين را از حضرت صادق (ع) نقل می‌کند.

وللبشارة بجه، وبطل جميع ما قصصتم به من ذكر الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فصار إمامكم بحيث لا يرى ولا يُعرف. فقولوا كيف شئتم ونعوذ بالله من الخذلان. [70] ثم قال صاحب الكتاب: «وكما أمر الله العترة بالدعاء إلى الخير وصف سبق السابقين منهم وجعلهم شهداء وأمرهم بالقسط فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾». ثم أتبع ذلك بضرب من التأويل وقراءة آيات من القرآن ادعى أنها في العترة ولم يحتاج لشيء منها بحجة أكثر من أن يكون الدعوى. ثم قال: «وقد أوجب الله تعالى على نبيه - صلى الله عليه وآله وسلم - ترك الامر والنهي إلى أن هتأ له أنصاراً فقال: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ - إلى قوله - ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾، فن لم يكن من السابقين بالخيرات المجاهدين في الله ولا من المقتصدين الواعظين بالامر والنهي عند إغواز الاعوان فهو من الظالمين لانفسهم. وهذا سبيل من كان قبلنا من ذراري الانبياء». ثم تلا آيات من القرآن.

[71] فيقال له: ليس علينا لمن أراد بهذا الكلام ولكن أخبرنا عن الامام من العترة عندك من أي قسم هو؟ فان قال: من المجاهدين، قيل له: فمن هو ومن جاهد وعلى من خرج وأين خيله ورجله، فان قال: هو ممن يعظ بالامر والنهي عند إغواز الاعوان، قيل له: فمن سمع أمره ونهيه؟ فان قال: أولياؤه وخاصته، قلنا: فان اتبع هذا وسقط فرض ما سوى ذلك عنه لاغواز الاعوان ويجاز أن لا يسمع أمره ونهيه إلا أولياؤه فأَي شيء عبته على الامامية ولم ألّف كتابك هذا وبمن عرّضت؟ وليت شعري بمن قرّعت بأي القرآن والزمته فرض الجهاد؟

[72] ثم يقال له وللزيدية جميعاً: أخبرونا لو خرج رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - من الدنيا ولم ينصّ على أمير المؤمنين - عليه السلام - ولا دلّ عليه ولا أشار اليه أكان يكون ذلك من فعله صواباً وتديباً حسناً جائزاً؟ فان قالوا: نعم، قلنا لهم: ولو لم يدلّ على العترة أكان يكون ذلك جائزاً؟ فان قالوا: نعم، قلنا: فأَي شيء أنكرتم على المعتزلة والمرجئة والخوارج وقد كان يجوز أن لا يقع النصّ فيكون الامر شورى بين أهل الحلّ والعقد؟ وهذا ما لا حيلة فيه. فان قالوا: لا ولا بدّ من النصّ على أمير المؤمنين - عليه

السّلام - ومن الأدلّة على العترة، قيل لهم: لم؟ حتّى إذا ذكروا الحجّة الصحيحة فننقلها إلى الامام في كلّ زمان، لأنّ النصّ إنّ وجب في زمن وجب في كلّ زمان لأنّ العلل الموجبة له موجودة أبداً. ونعوذ بالله من الخذلان.

[73] مسألة أخرى - ويقال لهم: إذا كان الخبر المتواتر حجّة رواه العترة أو الامة، وكان الخبر الواحد من العترة يجوز على الواحد منهم من تعمد الباطل ومن السهو والزلل ما يجوز على الواحد من الامة وما ليس في الخبر المتواتر ولا خبر الواحد فسبيله عندكم الاستخراج وكان يجوز على المتأوّل منهم ما يجوز على المتأوّل من الامة، فمن أيّ وجه صارت العترة حجّة؟ فان قال صاحب الكتاب: اذا أجمعوا فاجماعهم حجّة، قيل له: فاذا أجمعت الامة فاجماعها حجّة، وهذا يوجب أنّه لا فرق بين العترة والامة، وإن كان هكذا فليس في قوله «خلّفت فيكم كتاب الله وعترتي» فائدة. إلّا أن يكون فيها من هو حجّة في الدّين، وهذا قول الامامية.

[74] واعلموا - أسعدكم الله - أنّ صاحب الكتاب أشغل نفسه بعد ذلك بقراءة القرآن وتأويله على من أحبّ ولم يقل في شيء من ذلك: «الدليل على صحّة تأويلي كيت وكيت». وهذا شيء لا يعجز عنه الصبيان، وإنّما أراد أن يعيب الامامية بأنّها لا ترى الجهاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد غلط فأنّها ترى ذلك على قدر الطاقة ولا ترى أن تلقي بأيديها إلى التهلكة ولا أن تخرج مع من لا يعرف الكتاب والسنة ولا يحسن أن يسير في الرعيّة بسيرة العدل والحقّ. وأعجب من هذا أنّ أصحابنا من الزيدية في منازلهم لا يأمرّون بمعروف ولا ينهون عن المنكر ولا يجاهدون، وهم يعيبوننا بذلك. وهذا نهاية من نهايات التحامل ودليل من أدلّة العصيّة. نعوذ بالله من اتّباع الهوى وهو حسبنا ونعم الوكيل.

[75] مسألة أخرى - ويقال لصاحب الكتاب: هل تعرف في أمّة الحقّ أفضل من أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - ؟ فن قوله: لا، فيقال له: فهل تعرف من المنكر بعد الشرك والكفر شيئاً أقبح وأعظم ممّا كان من أصحاب السقيفة؟ فن قوله: لا، فيقال له: فأنت أعلم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد أو أمير المؤمنين - عليه السّلام - ؟

فلا بدّ من أن يقول: أمير المؤمنين، فيقال له: فما باله لم يجاهد القوم؟ فان اعتذر بشيء قيل له: فاقبل مثل هذا العذر من الامامي فانّ الناس جميعاً يعلمون أنّ الباطل اليوم أقوى منه يومئذ وأعوان الشيطان أكثر^{٢٩}، ولا تهوّل علينا بالجهاد وذكره فانّ الله تعالى إنّما فرضه لشرائط لو عرفتها لقلّ كلامك وقصر كتابك. ونسأل الله التوفيق.

[76] مسألة أخرى - ويقال لصاحب الكتاب: أتصوّبون الحسن بن علي في موادعته معاوية أم تخطّؤونه؟ فاذا قالوا: نصوّبه، قيل لهم: أتصوّبونه وقد ترك الجهاد وأعرض عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على الوجه الذي تومنون إليه؟ فان قالوا: نصوّبه لانّ الناس خذلوه ولم يأمنهم على نفسه ولم يكن معه من أهل البصائر من يمكنه أن يقاوم بهم معاوية وأصحابه، فاذا عرفوا صحّة ذلك قيل لهم: فاذا كان الحسن مبسوط العذر - ومعه جيش أبيه وقد خطب له الناس على المنابر وسلّ سيفه وسار إلى عدوّ الله وعدوّه للجهاد - لما وصفتم وذكرتم فلم لا تعذرون جعفر بن محمّد في تركه الجهاد وقد كان أعداؤه في عصره أضعاف من كان مع معاوية ولم يكن معه من شيعة من قد تدربوا بالحروب وإنّما كان قوم من أهل السرّ لم يشاهدوا حرباً ولا عاينوا وقعة؟ فان بسطوا عذره فقد أنصفوا، وان امتنع منهم ممتنع سئل الفصل. ولا فصل.

[77] وبعد فان كان قياس الزيدية صحيحاً فزيد بن علي أفضل من الحسن بن علي لانّ الحسن وادع وزيد حارب حتّى قتل، وكفى بمذهب يؤدّي إلى تفضيل زيد بن علي على الحسن بن علي قبحاً. والله المستعان وحسبنا الله ونعم الوكيل.

٢٩. برای سابقه تاریخی استدلال به روش امیر المؤمنین (ع) در این مورد رجوع کنید به رجال کشی: ٤١٦ (نیز نگاه کنید به کافی: ١: ٣٥٧) در مناظره زید بن علی با ابوبکر حضرمی از متکلمان شیعه در نیمه اول قرن دوم.

(۴)

بخش پایانی کتاب التنبیه ابو سهل نوبختی

آنچه به دنبال می‌آید قسمت بازمانده از پایان کتاب التنبیه فی الامامة ابو سهل نوبختی، دانشمند و متکلم برجسته شیعی در پایان قرن سوم (متوفی ۳۱۱) است که پیش از این از او یاد شد. این بخش را شیخ صدوق در کمال الدین : ۸۸ - ۹۴ آورده و بر اساس همان متن در اینجا نقل می‌شود. نوبختی در این بخش انتقادات و سؤالات مخالفین شیعه را در باب وجود و غیبت امام دوازدهم (عج) نقل کرده و بدان پاسخ داده است.

[ذكر أبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي في آخر كتاب التنبيه:]

و كثيراً ما يقول خصومنا: لو كان ما تدعون من النصّ حقاً لادّعاء علي - عليه السّلام - بعد مضيّ رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - .

فيقال لهم: كيف يدّعيه فيقيم نفسه مقام مدّع يحتاج إلى شهود على صحة دعواه، وهم لم يقبلوا قول النبيّ - صلى الله عليه وآله وسلم - فكيف يقبلون دعواه لنفسه؟ و تخلّفه عن بيعة أبي بكر و دفنه فاطمة - عليها السّلام - من غير أن يعرفهم جميعاً خبرها حتّى دفنها سرّاً أدلّ دليل على أنّه لم يرض بما فعلوه.

فان قالوا: فلمّ قبلها بعد عثمان؟ قيل لهم: أعطوه بعض ما وجب له فقبله، وكان في ذلك مثل النبيّ - صلى الله عليه وآله وسلم - حين قبل المنافقين والمؤلفة قلوبهم.

وربما قال خصومنا - إذا عضّهم الحجاج ولزمتهم الحجّة في أنّه لا بدّ من إمام منصوب عليه ، عالم بالكتاب والسنة ، مأمون عليهم، لا ينسأهما ولا يغلط فيهما، ولا تجوز مخالفته، واجب الطاعة بنصّ الأوّل عليه: فمن هو هذا الامام؟ سمّوه لنا ودلّونا عليه .

فيقال لهم: هذا كلام في الاخبار وهو انتقال من الموضع الذي تكلمنا فيه، لأننا إنّما تكلمنا في ما توجبه العقول اذا مضى النبيّ - صلى الله عليه وآله وسلم - وهل يجوز أن لا يستخلف وينصّ على إمام بالصّفة التي ذكرناها، فاذا ثبت ذلك بالا دلة فعليتنا وعليهم التفتيش عن عين الامام في كلّ عصر من قبل الاخبار ونقل الشيع النصّ على علي - عليه السّلام - وهم الآن من الكثرة واختلاف الأوطان والهمم على ما يوجب العلم والعمل . لاسيّما وليس بازائهم فرقة تدّعي النصّ لرجل بعد النبيّ - صلى الله عليه وآله وسلم - غير

علي - عليه السّلام - . فان عارضونا بما يدّعيه أصحاب زرادشت وغيرهم من المبطلين، قيل لهم: هذه المعارضة تلزمكم في آيات النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - فاذا انفصلتم بشيء فهو فصلنا لأن صورة الشيعة في هذا الوقت كصورة المسلمين في الكثرة فانهم لا يتعارفون وأن أسلافهم يجب أن يكونوا كذلك. بل أخبار الشيع أؤكد لأنّه ليس معهم دولة ولا سيف ولا رهبة ولا رغبة، وأنما تُنقل الاخبار الكاذبة لرغبة أو رهبة أو حمل عليها بالدّول، وليس في أخبار الشيعة شيء من ذلك . واذا صحّ بنقل الشيعة النصّ من النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - على علي - عليه السّلام - صحّ بمثل ذلك نقلها النصّ من علي على الحسن ومن الحسن على الحسين ثمّ على إمام إمام إلى الحسن بن علي، ثمّ على الغائب الامام بعده لأنّ رجال أبيه الحسن الثقات كلّهم قد شهدوا له بالامامة، وغاب لأنّ السلطان طلبه طلباً ظاهراً، ووكل بمنزله وحرمه سنتين. فلو قلت أنّ غيبة الامام في هذا العصر من أدلّ الأدلّة على صحّة الامامة قلت صدقاً لصدق الاخبار المتقدّمة في ذلك وشهرتها. وقد ذكر بعض الشيعة ممّن كان في خدمة الحسن بن علي وأحد ثقاته أنّ السبب بينه وبين ابن الحسن بن علي متّصل، وكان يخرج من كتبه وأمره ونهيه على يده إلى شيعته إلى أن توفّي وأوصى إلى رجل من الشيعة مستور فقام مقامه في هذا الامر.

وقد سألونا في هذه الغيبة وقالوا: إذا جاز أن يغيب الامام ثلاثين سنة وما أشبهها فما تنكرون من رفع عينه عن العالم؟ فيقال لهم: في ارتفاع عينه ارتفاع الحجّة من الارض وسقوط الشرائع إذا لم يكن لها من يحفظها. وأمّا إذا استتر الامام للخوف على نفسه بأمر الله عزّ وجلّ وكان له سبب معروف متّصل به وكانت الحجّة قائمة إذ كانت عينه موجودة في العالم وبابه وسببه معروفان وأنما عدم افتائه وأمره ونهيه ظاهراً فليس في ذلك بطلان للحجّة. ولذلك نظائر فقد أقام النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - في الشعب مدّة طويلة، وكان يدعو النّاس في أوّل أمره سرّاً إلى أن أمن وصارت له فئة وهو في كلّ ذلك نبيّ مبعوث مرسل، فلم يبطل توقّيه وتسوّره من بعض النّاس بدعوته نبوّته ولا أدحض ذلك حجّته، ثمّ دخل الغار فأقام فيه فلا يعرف أحد موضعه ولم يبطل ذلك نبوّته ولو ارتفعت عينه لبطلت نبوّته، وكذلك الامام يجوز أن يحبس السلطان المدّة الطويلة وينع من لقائه

حتى لا يفتي ولا يعلم ولا يبين، والحجة قائمة ثابتة واجبة وإن لم يفت ولم يبين لآته موجود العين في العالم، ثابت الذات. ولو أن نبياً أو إماماً لم يبين ويعلم ويفت لم تبطل نبوته ولا إمامته ولا حجته، ولو ارتفعت ذاته لبطلت الحجة، وكذلك يجوز أن يستتر الاسم المدة الطويلة إذا خاف ولا تبطل حجة الله عز وجل.

فان قالوا: فكيف يصنع من احتاج إلى أن يسأل عن مسألة؟ قيل لهم: كما كان يصنع (والنبي - صلى الله عليه وآله وسلم - في الغار) من جاء إليه ليسلم ولتعلم منه، فان كان ذلك سائغاً في الحكمة كان هذا مثله سائغاً.

ومن أوضح الأدلة على الامامة أن الله عز وجل جعل آية النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - أنه أتى بقصص الانبياء الماضين وبكل علم تورا وانجيل وزبور من غير أن يكون يعلم الكتابة ظاهراً أو لقي نصرانياً أو يهودياً، فكان ذلك أعظم آياته. وقتل الحسين بن علي وخلف علي بن الحسين متقارب السن - كانت سنه أقل من عشرين سنة - ثم انقبض عن الناس فلم يلق أحداً ولا كان يلقاه إلا خواص أصحابه، وكان في نهاية العبادة، ولم يخرج عنه من العلم إلا يسيراً لصعوبة الزمان وجور بني أمية. ثم ظهر ابنه محمد بن علي المسمى بالباقر لفتقه العلم فأقى من علوم الدين والكتاب والسنة والسير والمغازي بأمر عظيم. وأتى جعفر بن محمد من بعده من ذلك بماكثر وظهر وانتشر، فلم يبق فن من فنون العلم إلا أتى فيه بأشياء كثيرة، وفسر القرآن والسنن، ورويت عنه المغازي وأخبار الانبياء، من غير أن يرى هو أو أبوه محمد بن علي أو علي بن الحسين عند أحد من رواة العامة أو فقهاءهم يتعلمون منهم شيئاً. وفي ذلك أدل دليل على أنهم إنما أخذوا ذلك العلم عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - ثم عن علي - عليه السلام -، ثم عن واحد واحد من الأئمة. وكذلك جماعة الأئمة هذه سنتهم في العلم، يسألون عن الحلال والحرام فيجيبون جوابات متفقة من غير أن يتعلموا ذلك من أحد من الناس. فأني دليل أدل من هذا على إمامتهم وأن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - نصبهم وعلمهم وأودعهم علمه وعلوم الانبياء قبله؟ وهل رأينا في العادات من ظهر عنه مثل ما ظهر عن محمد بن علي وجعفر بن محمد من غير أن يتعلموا ذلك من أحد من الناس؟

فان قال قائل: لعلهم كانوا يتعلمون ذلك سرّاً، قيل لهم: قد قال مثل ذلك الدهرية في النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - أنه كان يتعلم الكتابة ويقرأ الكتاب سرّاً. وكيف يجوز أن يظنّ ذلك بمحمّد بن علي وجعفر بن محمّد وأكثر ما أتوا به لا يعرف إلاّ منهم ولا سمع من غيرهم.

وقد سألونا فقالوا: ابن الحسن لم يظهر ظهوراً تامّاً للخاصّة والعامة فن أين علمتم وجوده في العالم؟ وهل رأيتموه أو أخبرتكم جماعة تواترت أخبارها أنّها شاهدته وعاينته؟

فيقال لهم: إنّ أمر الدّين كلّ بالاستدلال يعلم، فنحن عرفنا الله عزّ وجلّ بالدّلة ولم نشاهده، ولا أخبرنا عنه من شاهده، وعرفنا النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - وكونه في العالم بالأخبار، وعرفنا نبوّته وصدقه بالاستدلال، وعرفنا أنّه استخلف علي بن أبي طالب - عليه السّلام - بالاستدلال، وعرفنا أنّ النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - وسائر الائمة بعده علمون بالكتاب والسنة ولا يجوز عليهم في شيء من ذلك الغلط ولا النسيان ولا تعمّد الكذب بالاستدلال. وكذلك عرفنا أنّ الحسن بن علي إمام مفترض الطاعة، وعلمنا بالأخبار المتواترة عن الائمة الصادقين أنّ الامامة لا تكون بعد كونها في الحسن والحسين إلاّ في ولد الامام ولا يكون في أخ ولا قرابة، فوجب من ذلك أنّ الامام لا يمضي إلاّ أن يخلف من ولده إماماً. فلمّا صحّت إمامة الحسن وصحّت وفاته ثبت أنّه قد خلف من ولده اماماً. هذا وجه من الدّلالة عليه.

ووجه آخر: وهو أنّ الحسن خلف جماعة من ثقاته ممّن يروي عنه الحلال والحرام ويؤدي كتب شيعته وأموالهم ويخرجون الجوابات، وكانوا بموضع من السّتر والعدالة بتعديله إيّاهم في حياته، فلمّا مضى أجمعوا جميعاً على أنّه قد خلف ولداً هو الامام وأمروا الناس أن لا يسألوا عن اسمه وأن يسترّوا ذلك من أعدائه، وطلبه السلطان أشدّ طلب ووكل بالدور والحبالى من جوارى الحسن . ثمّ كانت كتب ابنه الخلف بعده تخرج إلى الشيعة بالامر والنهي على أيدي رجال أبيه الثقات أكثر من عشرين سنة . ثمّ انقطعت المكاتبة ومضى أكثر رجال الحسن الذين كانوا شهدوا بأمر الامام بعده، وبقي منهم رجل

واحد قد أجمعوا على عدالته وثقته فأمر النَّاس بالكتمان وأن لا يذيعوا شيئاً من أمر الامام، وانقطعت المكاتبة . فصَحَّ لنا ثبات عين الامام بما ذكرت من الدليل، وبما وصفت عن أصحاب الحسن ورجاله ونقلهم خبره، وصحّة غيبته بالاخبار المشهورة في غيبة الامام وأنَّ له غيبتين إحداهما أشدَّ من الاخرى.

ومذهبنا في غيبة الامام في هذا الوقت لا يشبه مذهب المظورة في موسى بن جعفر لأنَّ موسى مات موتاً ظاهراً ورآه الناس ميتاً ودفن مكشوفاً ومضى لموته أكثر من مائة وخمس سنة لا يدّعي أحد أنَّه يراه ويكاتبه ويراسله . ودعواهم أنَّه حيّ فيه اكذاب الحواسِّ التي شاهدته ميتاً، وقد قام بعده عدّة أئمة فأتوا من العلوم بمثل ما أتى به موسى. وليس في دعوانا هذه غيبة الامام اكذاب للحسِّ والاحمال ولا دعوى تنكرها العقول ولا تخرج من العادات وله إلى هذا الوقت من يدّعي من شيعته الثقات المستورين أنَّه باب اليه وسبب يؤدّي عنه إلى شيعته أمره ونهيه، ولم تطل المدّة في الغيبة طويلاً يخرج من عادات من غاب. فالتصديق بالاخبار يوجب اعتقاد امامة ابن الحسن على ما شرحت، وأنَّه قد غاب كما جاءت الاخبار في الغيبة، فإنّها جاءت مشهورة متواترة وكانت الشيعة تتوقّعها وترجّاها كما ترجون بعد هذا من قيام القائم بالحق واطهار العدل. ونسأل الله عزّ وجلّ توفيقاً وصبراً جميلاً برحمته.

(۵)

بخش مربوط به غیبت از کتاب المقالات والفرق

سعد بن عبدالله اشعری

سعد بن عبدالله اشعری قمی، دانشمند و محدث برجسته شیعه در پایان قرن سوم (متوفی ۲۹۹ - ۳۰۱)، در کتاب **المقالات والفرق**^۱ خود ضمن شمردن فرق مختلف و نظریات گوناگونی که پس از رحلت حضرت عسکری (ع) در جامعه شیعه پدیدار شد نخست شرحی از عقائد خط مستقیم شیعه امامیه در آن زمان که معتقد به امامت

۱. در مورد مناسبت میان این اثر و کتاب فرق الشیعه حسن بن موسی نوبختی - که دو تحریر از متن واحد به نظر می‌رسند - تاکنون در چند کتاب و مقاله به فارسی و عربی و آلمانی سخن رفته و هنوز نکاتی است که مورد توجه نویسندگان آن ابحاث قرار نگرفته است از جمله در مورد متن مشترک اساس که ظاهراً سنی بوده است نه شیعی چنان که دانشمند ویلفرد مادلونگ اظهار نظر کرده بود (نگاه کنید به تعبیر «رافضه» در صفحه ۹۲ کتاب سعد بن عبدالله، و نحوه درود فرستادن بر ائمه در صفحات ۷۰ و ۷۵، و عبارت «عند العامة» در صفحه ۷۳ که به وضوح در میان اصل «و هی افضل هذه الاصناف» از سوی محتر شیعی افزوده و درج شده است). در مبحث غلات کتاب سعد مطالبی از منبعی دیگر نیز بر اصل افزوده شده است. در خصوص مورد سخن ما، متنی مشابه ولی بسیار کوتاه‌تر در فرق الشیعه نوبختی: ۱۱۶-۱۱۹ هست که فاقد برخی از نکات مهم متن حاضر است.

و غیبت فرزند آن حضرت بودند نقل می‌کند که برای نشان دادن طرز برداشت شیعیان آن عصر از این مسأله و تحلیلات و استدلالات آنان در این باب بسیار سودمند است، و در زیر بر اساس متن موجود در نسخه چاپ شده آن کتاب: ۱۰۲ - ۱۰۶ (با یک دو مورد تصحیح قیاسی) نقل می‌شود. تأکید در این فصل چنانکه می‌بینیم بر ردّ دعوی جعفر نسبت به جانشینی برادر خود، و توجیه غیبت امام زمان (عج) است.

... ففرقة منها وهي المعروفة بالامامية قالت الله في أرضه بعد مُضي الحسن بن علي حجة على عباده وخليفة في بلاده قائم بامرهم من ولد الحسن بن علي بن محمد بن علي الرضا، أمر ناه مبلّغ عن آبائه مودّع عن أسلافه ما استودعوه من علوم الله وكتبه وأحكامه وفرائضه وسننه، عالم بما يحتاج إليه الخلق من أمر دينهم ومصالح دنياهم، خلف لآبيه ووصي له قائم بالامر بعده، هاد للامة مهتد، على المنهاج الأوّل والسنن الماضية من الائمة الجارية في من مضى منهم القاعة في من بقي منهم إلى أن تقوم الساعة، من وتيرة الاعقاب ونظام الولادة، ولا تنتقل ولا تزول عن حالها، ولا تكون الامامة ولا تعود في اخوين بعد الحسن والحسين ولا يجوز ذلك، ولا تكون إلا في عقب الحسن بن علي بن محمد إلى فناء الخلق وانقطاع أمر الله ونهيه ورفع التكليف عن عباده، متصل ذلك ما اتصلت أموره الله، ولو كان في الارض رجلان كان أحدهما الحجة، ولو مات أحدهما لكان الباقي منها الحجة، ما اتصل أمراه الله ودام نهيه في عباده وما كان تكليفه قائماً في خلقه. ولا يجوز أن تكون الامامة في عقب من يموت في حياة أبيه ولا في وصي له من اخ ولا غيره اذ لم تثبت للميت في حياة أبيه في نفسه امامة ولم تلزم العباد به حجة، ولو جاز ذلك لصحّ مذهب أصحاب إسماعيل بن جعفر بن محمد ولثبتت إمامة ابنه محمد بن إسماعيل بعد مضي جعفر بن محمد، وكان من دان بهامن المباركية والقرامطة محقاً مصيباً في مذهبه. وذلك أن المأثور عن الائمة الصادقين ممّا لا مدفع [عنه] بين هذه العصابة من الشيعة الامامية ولا شكّ فيه عندهم ولا ارتياب ولم يزل اجماعهم عليه - لصحة مخرج الاخبار المروية فيه وقوة أسبابها وجودة أسانيدھا وثقة ناقلها - أنّ الامامة لا تعود في أخوين إلى قيام الساعة بعد الحسن والحسين، ولا يكون ذلك، ولا يجوز أن تخلو الارض من حجة من

عقب الامام، الامام الماضي قبله، ولو خلت ساعة لساخت الارض ومن عليها. فنحن متمسكون بامامة الحسن بن علي مقرّون بوفاته موقنون مؤمنون بأنّ له خلفاً من صلبه، متديّتون بذلك، وأنّه الامام من بعد أبيه الحسن بن علي، وأنّه في هذه الحالة مستتر خائف مغمور مأمور بذلك حتّى يأذن الله عزّ وجلّ له فيظهر ويعلن أمره، كظهور من مضى قبله من آبائه، إذ الامر لله تبارك وتعالى يفعل ما يشاء ويأمر بما يريد من ظهور وخفاء ونطق وصموت، كما أمر رسوله - صلى الله عليه وآله وسلم - في حال نبوّته بترك اظهار أمره والسكوت والاختفاء من أعدائه والاستتار وترك اظهار النبوة التي هي اجلّ وأعظم وأشهر من الامامة، فلم يزل كذلك سنين إلى أن أمره باعلان ذلك عند الوقت الذي قدره تبارك وتعالى فصدع بأمره وأظهر الدعوة لقومه، ثمّ بعد الاعلان بالرسالة وإقامة الدلائل المعجزة والبراهين الواضحة اللازمة بها الحجّة وبعد [أن دعا] قريش و سائر الخلق من عرب و عجم وما لقي من الشدّة ولقيه أصحابه من المؤمنين أمرهم بالهجرة إلى الحبشة وأقام هو مع قومه حتّى توفيّ أبوطالب، فخاف على نفسه وبقية أصحابه فأمره الله عند ذلك بالهجرة إلى المدينة وأمره بالاختفاء في الغار والاستتار من العدو، فاستتر أياً ما خائفاً مطلوباً حتّى أذن الله له وأمره بالخروج. فكيف بالغريب الوحيد الشريد الطريد المطلوب الموتور بأبيه وجدّه. هذا مع القول المشهور من أمير المؤمنين - عليه السّلام - على المنبر: «انّ الله لا يخلى الارض من حجّة له على خلقه [إمّا] ظاهراً معروفاً أو خائفاً مغموراً لكي لا يبطل حجّته وبيّاته»، وبذلك جاءت الاخبار الصحيحة المشهورة عن الائمة .

وليس على العباد أن يبحثوا عن أمور الله ويقفوا اثر ما لا علم لهم به ويطلبوا اظهاره، فستره الله عليهم وغيبه عنهم. قال الله عزّ وجلّ لرسوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾. فليس يجوز لمؤمن ولا مؤمنة طلب ما ستره الله، ولا البحث عن اسمه وموضعه، ولا السؤال عن أمره ومكانه، حتّى يؤمروا بذلك، إذ هو - عليه السّلام - غائب خائف مغمور مستور بستر الله من متّبع لامره عزّ وجلّ ولأمر آبائه. بل البحث عن أمره وطلب مكانه والسؤال عن حاله وأمره محرّم لا يحلّ ولا يسهل، لأنّ في طلب ذلك واطهار ما ستره الله عنّا وكشفه وإعلان أمره والتتويه باسمه معصية الله والعون على سفك دمه - عليه السّلام -

ودماء شيعته وانتهاك حرمته - أعاذ الله من ذلك كل مؤمن ومؤمنة برحمته - وفي ستر أمره والسكوت عن ذكره حقنها وصيانتها وسلامة ديننا والانتهاه إلى أمر الله وأمر أئمتنا وطاعتهم. وفقنا الله وجميع المؤمنين لطاعته ومرضاته بمنه ورأفته.^۲

ولا يجوز لنا ولا لأحد من الخلق أن يختار إماماً برأيه ومعقوله واستدلّاله، وكيف يجوز هذا وقد حضره الله جلّ وتعالى على رسله وأنبيائه وجميع خلقه، فقال في كتابه - إذ لم يجعل الاختيار إليهم في شيء من ذلك: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ ، وقال: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ

۲. نگاه کنید به عبارت منقول از کتاب ناسخ القرآن و منسوخه سعد بن عبدالله در بحار ۸۳: ۴۷: «من كان مقيماً على الاقرار بالائمة كلهم وبامام زمانه و ولايته و انه قائم العين و مستور من عقب الماضي قبله و قد خفى عليه اسم الحجة و موضعه في هذا الوقت فمعذور في ادراك الاسم و الموضع حتى ياتي الخبر الذي يمثله تصح الاخبار و يثبت الاسم و المكان ، و مثل ذلك اذا حجب الله عز و جل عن العباد عين الشمس التي جعلها دليل الصلاة فموسع عليهم تأخيرها حتى تتبين لهم» . از این اثر مهم که در تحلیل و تفسیر برخی احادیث مربوط به قرآن است در قرن بعد تجدید تحریری وسیله محمد بن ابراهیم کاتب نعمانی به عمل آمده که چنان که از مقایسه همین عبارت بالا با متن موجود در آن تحریر جدیدتر (بحار ۹۳: ۱۵) بر می آید در پاره ای از موارد، عبارات کتاب را - با توجه به تکامل مبانی مکتب - ویراسته و آن را روزآمد نموده اند. نتیجتاً برخی از فوائد مهم آن اثر که نشان دهنده خطوط تکاملی و سیر تحولات فکری در دوره غیبت صغری است در همین تغییرات عبارتی مختصر از میان رفته است. جای بسی تأسف است که علامه مجلسی در اثر جلیل القدر خود به جای متن اصلی (که از آن بنا به تقریر خود در بحار ۵۳: ۱۱۷ نسخه ای کهن در دست داشته) تحریر متأخر نعمانی را برای درج برگزیده است، ظاهراً به این دلیل که عبارت آغاز آن پس از خطبه، شبهه انتساب جمیع متن را به حضرت مولای متقیان (ع) بهتر تأیید می کرده و این امر برای محدثان اهمیت خاص داشته است. در حالی که آن اثر به وضوح شرح بیانات منقول از آن حضرت است و عدم وجود علائم نگارش در آن ایام، تمیز متن از شرح را بر متأخران دشوار می ساخته، چنان که نظیر آن در مورد آثار دیگری مانند کتاب الامامة ابو عمرو زبیری (که به روشنی اثری کلامی است نه مجموعه حدیث) و مانند آن پیش آمده است. به هر حال باید امیدوار بود که نسخه علامه مجلسی از اصل اثر سعد بن عبدالله در دسترس قرار گرفته و منبعی به منابع محدود بازمانده از دوره غیبت صغری افزوده شود.

الْخَيْرَةُ». وَإِنَّمَا اخْتِيار الْحَجَجِ وَالْإِثْمَةِ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَإِقَامَتِهِمْ إِلَيْهِ، فَهُوَ يَقِيمُهُمْ وَيَخْتَارُهُمْ وَيُخْفِيهِمْ إِذَا شَاءَ، فَيُظْهِرُهُمْ وَيُعْلِنُ أَمْرَهُمْ إِذَا أَرَادَ، وَيَسْتَرُهُ إِذَا شَاءَ فَلَا يَبِيدُهُ، لِأَنَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَعْلَمُ بِتَدْبِيرِهِ فِي خَلْقِهِ وَأَعْرِفُ بِمُصْلَحَتِهِمْ .

والامام أعلم بامور نفسه وزمانه وحوادث الامور منّا. وقد قال أبو عبدالله جعفر بن محمد - وهو ظاهر الامر معروف المكان مشهور الولادة والذكر لا ينكر نسبه شائع اسمه وذكره وأمره في الخاصّ والعامّ - : «من سمّاني باسمي فعليه لعنة الله». وقد كان الرجل من أوليائه وشيعته يلقاه في الطريق فيحيد عنه ولا يسلم عليه تقيّةً، فاذا لقيه أبو عبدالله شكره على فعله وصوّب له ما كان منه وحمده عليه، وذمّ من تعرّف إليه وسلّم عليه، وأقدم عليه بالمكروه من الكلام. وكذلك حكى عن [أبي] إبراهيم من منع تسميته مثل ما حكى عن أبيه. كلّ ذلك تقيّةً وتخوّفاً من العدو. وهذا أبو الحسن الرضا يقول: «لو علمت ما يريد القوم ممّي لاهلكت نفسي عندهم بما لا يوثق [معه] بديني» - بلعب الحمام والديكة وأشباه ذلك - هذا كلّهُ لشدّة التسترّ من الاعداء ولوجوب فرض استعمال التقيّة . فكيف يجوز في زماننا هذا ترك استعمال ذلك مع شدّة الطلب وضيق الامر وجور السلطان عليهم وقلة رعايته لحقوق أمثالهم، ومع ما لقي الماضي أبو الحسن من المتوكّل وشدّته عليه، وما حلّ بأبي محمّد من هذه العصابة من صالح بن صيف لعنه الله وحبسه إياه وأمره بقتله وحبسه له ولأهل بيته، وطلب الشيعة وما نالهم منه من الاذى والتعنّت، تسمية من لم يظهر له خبر ولم يعرف له اسم مشهور وخفيت ولادته، وقد رويت الأخبار الكثيرة الصحيحة أنّ القائم تخفى على الناس ولادته ويخمل ذكره ولا يعرف اسمه ولا يعلم مكانه حتّى يظهر ويؤتمّ به قبل قيامه .

ولابدّ مع هذا الذي ذكرناه ووصفناه من استتاره وخفائه من أن يعلم أمره ثقافته وثقاة أبيه وإن قلّوا، لأنّ الاشارة بالوصيّة من إمام إلى إمام بعده لا تصحّ ولا تثبت إلاّ بشهود عدول من خاصّة الأولياء، أقلّ ذلك شاهدان فما فوقهما. إلاّ أن لا يكون للامام الماضي إلاّ ولد واحد فيستغنى بذلك عن الاشارة إليه، على ما روي عن ابي جعفر محمّد بن الرضا أنّه قال لمحمّد بن عيسى بن عبدالله الاشعري وهو يناظره في شيء من هذا النحو: «يا أبا علي،

ارتفع الشكّ والشبهة مالأبي [ولد] غيري». ومع هذا فإنّ الرضا لم يدع الإشارة إليه والوصيّة والاشهاد على ذلك، لأنّه لابدّ منه إذ السّنة جارية من رسول الله - صلّى الله عليه وآله وسلّم - بذلك ومن الائمة من بعده، وإذ قد فعله أميرالمؤمنين - عليه السّلام - بالحسن وفعله الحسن بالحسين مع وصيّة رسول الله - صلّى الله عليه وآله وسلّم - وإشارته إليهم.

[قالامامة] في عقب الحسن [بن عليّ] بن محمّد ما اتّصلت امور الله، ولا ترجع إلى أخ ولا عمّ ولا ابن عمّ ولا ولد ولدّمات أبوه في حياة جدّه، ولا يزول عن ولد الصلب، ولا يكون أن يموت إمام إلّا وُلدله لصلبه وله ولدٌ. فهذه سبيل الامامة وهذا المنهاج الواضح والغرض الواجب اللازم الّذى لم يزل عليه الاجماع من الشيعة الاماميّة المهتدية رحمة الله عليها. وعلى ذلك كان إجماعنا إلى يوم مضى الحسن بن علي رضوان الله عليه.

منابع کتاب

أ - منابع اسلامی

أ

- (۱) **الاتقان فی احکام القرآن**، از جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی (متوفی ۹۱۱)، به تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره - ۱۹۶۷ م.
- (۲) **اثبات الوصیة**، منسوب به علی بن حسین مسعودی (متوفی ۳۴۶)، نجف - ۱۹۵۵ م.
- (۳) **الاحتجاج علی اهل اللجاج**، از ابو منصور احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی (اوائل قرن ششم)، به تصحیح محمد باقر خراسان، نجف - ۱۹۶۶ م.
- (۴) **احسن التواریخ**، از حسن بیک روملو (متوفی حدود ۹۸۵)، جلد دوازدهم، کلکته - ۱۹۳۱ م.
- (۵) **الاحکام فی اصول الاحکام**، از سیف الدین ابوالحسن علی بن محمد آمدی (متوفی ۶۳۱)، قاهره - ۱۹۶۷ م.
- (۶) **الاخبار الدخیلة**، از شیخ محمد تقی تستری، تهران - ۱۳۹۰.
- (۷) **اخبار فخّ و خبر یحیی بن عبدالله و اخیه ادريس بن عبدالله**، از ابو عبدالله احمد بن سهل رازی (اواخر قرن سوّم)، به تصحیح ماهر جزّار، بیروت - ۱۹۹۵ م.
- (۸) **الاختصاص**، منسوب به شیخ مفید - محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی (متوفی ۴۱۳)، نجف - ۱۳۹۰.
- (۹) **الارشاد**، از شیخ مفید، نجف - ۱۳۸۲.
- (۱۰) **الارشاد**، از ابو المعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی امام الحرمین (متوفی ۴۷۸)، به تصحیح محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید، قاهره - ۱۹۵۰ م.

- (۱۱) **الاسئلة اليوسفيّة**، از قاضی نور الله شوشتری (متوفی ۱۰۱۹)، نسخه خطی ۴۵۱۳ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (معرفی شده در فهرست آن: ۳۴۶۳).
- (۱۲) **الاستبصار**، از شیخ ابو جعفر محمد بن حسن طوسی (متوفی ۴۶۰)، به تصحیح حسن موسوی خراسان، نجف - ۱۳۷۵.
- (۱۳) **الاستقامة**، از تقی الدین احمد بن عبدالحلیم حرّانی - ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸)، به تصحیح محمد رشاد سالم، ریاض - ۱۹۸۳ م.
- (۱۴) **اصل ابی سعید عبّاد العصفری**، از عبّاد بن یعقوب رواجنی کوفی (متوفی ۲۵۰)، تهران - ۱۳۷۱ (در مجموعه **الاصول السنّة عشر**: ۱۴ - ۱۹).
- (۱۵) **اصل زید النرسی**، از زید نرسی (اواخر قرن دوم)، تهران - ۱۳۷۱ (در مجموعه **الاصول السنّة عشر**: ۴۳ - ۵۸).
- (۱۶) **الاصول = اصول السرخسی**، از ابوبکر محمد بن احمد بن سهل سرخسی (متوفی ۴۸۳)، به تصحیح ابوالوفاء الافغانی، قاهره - ۱۹۵۳ م.
- (۱۷) **اصول الدّین**، از ابو منصور عبدالقاهر بن طاهر تمیمی بغدادی (متوفی ۴۲۹)، بیروت - ۱۹۸۱ م.
- (۱۸) **اعتقادات = رسالة فی الاعتقادات**، از ابو جعفر محمد بن علی بن بابویه قمی صدوق (متوفی ۳۸۱)، تهران - ۱۳۷۰ (همراه **شرح باب حادی عشر** مقداد سیوری: ۶۶ - ۱۱۵).
- (۱۹) **اعتقادات فرق المسلمين و المشرکین**، از فخر الدّین محمد بن عمر رازی (متوفی ۶۰۶)، به تصحیح محمد المعتمد بالله البغدادی، بیروت - ۱۹۸۶ م.
- (۲۰) **الاعلام**، از خیر الدّین زرکلی (متوفی ۱۳۹۶)، چاپ هشتم، بیروت - ۱۹۸۹ م.
- (۲۱) **اعلام الوری**، از ابو علی فضل بن حسن امین الاسلام طبرسی (متوفی ۵۴۸)، نجف - ۱۹۷۰ م.
- (۲۲) **اعیان الشیعة**، از سید محسن بن عبدالکریم امین عاملی (متوفی ۱۳۷۳)، به اهتمام حسن الامین، بیروت - ۱۹۸۶ م.
- (۲۳) **الاغانی**، از ابوالفرج علی بن حسین اصفهانی (متوفی ۳۵۶)، چاپ دار الکتب، قاهره -

۱۹۲۷ م به بعد .

(۲۴) **الافادة فى تاريخ الائمة السادة**، از ابو طالب يحيى بن حسين هارونى ، الناطق بالحق (متوفى ۳۲۴)، به تصحيح ويلفرد مادلونگ ، بيروت - ۱۹۸۷ (در مجموعه اخبار الائمة الزيدية فى طبرستان و ديلمان و جيلان : ۷۷ - ۱۱۸).

(۲۵) **افتتاح الدعوة**، از قاضى نعمان بن محمد مغربى (متوفى ۳۶۳)، به تصحيح فرحات الدشراوى، تونس - ۱۹۷۵ م.

(۲۶) **الاقتصاد الهادى الى طريق الرشاد**، از شيخ ابو جعفر محمد بن حسن طوسى (متوفى ۴۶۰)، تهران - ۱۴۰۰.

(۲۷) **القاب الرسول و عترته**، از مؤلفى ناشناخته، قم - ۱۴۰۶ (در كتاب مجموعه نفيسة فى تاريخ الائمة : ۲۰۳ - ۲۹۰).

(۲۸) **الامالى**، از شيخ طوسى (متوفى ۴۶۰)، بغداد - ۱۹۶۴ م.

(۲۹) **الامامة و التبصرة**، از ابوالحسن على بن حسين بن موسى بن بابويه قمى (متوفى ۳۲۹)، به تصحيح محمد رضا الحسينى، بيروت - ۱۹۸۷ م.

(۳۰) **امامت و رهبرى**، از مرتضى مطهرى، تهران - ۱۳۶۴ ش.

(۳۱) **امل الآمل**، از محمد بن حسن حز عاملى (متوفى ۱۱۰۴)، به تصحيح سيد احمد الحسينى، نجف - ۱۹۶۵ م.

(۳۲) **الانتصار**، از ابوالحسن عبدالرحيم بن محمد بن عثمان بغدادى خياط (اواخر قرن سوم)، به تصحيح نايبيرگ، قاهره - ۱۹۲۵ م.

(۳۳) **الانتصار**، از شريف مرتضى - على بن حسين موسوى علم الهدى (متوفى ۴۳۶)، نجف - ۱۹۷۱ م.

(۳۴) **الانساب**، از ابو سعد عبدالكريم بن محمد بن منصور سمعانى مروزى (متوفى ۵۲۶)، به تصحيح عبدالرحمن بن يحيى المعلمى اليمانى، حيدرآباد - ۱۹۶۲ م به بعد .

(۳۵) **انساب الاشراف**، از احمد بن يحيى بن جابر بلاذرى (متوفى ۲۷۹)، جلد اول، به تصحيح

محمّد حمید الله ، قاهره - ۱۹۵۹ م .

- (۳۶) **الانصاف فی النصّ علی الائمة الاثنی عشر من آل محمّد الاشراف** ، از سید هاشم بن سلیمان بحرانی (متوفی ۱۱۰۷) ، به تصحیح سید هاشم رسولی ، قم - ۱۳۶۸ .
- (۳۷) **الاوائل** ، از ابو هلال حسن بن عبدالله بن سهل عسکری (متوفی پس از ۲۹۵) ، به تصحیح ولید قصاب و محمّد المصری ، ریاض - ۱۹۸۱ م .
- (۳۸) **اوائل المقالات** ، از شیخ مفید محمّد بن محمّد بن نعمان عکبری بغدادی (متوفی ۴۱۳) ، به تصحیح عباسقلی واعظ چرندابی ، تبریز - ۱۳۷۱ .
- (۳۹) **الاوراق** ، از ابوبکر محمّد بن یحیی شطرنجی صولی (متوفی ۳۳۵) ، بخش اخبار الزاضی بالله والمتقی بالله ، لندن - ۱۹۳۵ م .
- (۴۰) **الایضاح** ، منسوب به ابو محمّد فضل بن شاذان بن خلیل نیشابوری (متوفی ۲۶۰) ، به تصحیح سید جلال الدین محدث ارموی ، تهران - ۱۹۷۲ م .
- (۴۱) **ایضاح الاشتباه** ، از علامه جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر حلّی (متوفی ۷۲۶) ، به تصحیح محمّد الحسون ، قم - ۱۴۱۱ .

ب

- (۴۲) **بحار الانوار** ، از علامه محمّد باقر بن محمّد تقی مجلسی (متوفی ۱۱۱۰) ، تهران - ۱۳۷۶ به بعد .
- (۴۳) **البدء والتاریخ** ، از مطهر بن طاهر مقدسی (متوفی پس از ۳۵۵) ، پاریس - ۱۸۹۹ م به بعد .
- (۴۴) **البرهان علی ثبوت الایمان** ، از ابوالصلاح تقی الدین بن نجم الدین حلبی (متوفی ۴۴۷) ، قم - ۱۴۰۸ (در اعلام الدین حسن بن ابی الحسن دیلمی : ۴۴ - ۵۸) .
- (۴۵) **البرهان فی علوم القرآن** ، از بدر الدین محمّد بن بهادر زرکشی (متوفی ۷۹۴) ، چاپ محمّد ابوالفضل ابراهیم ، قاهره - ۱۹۵۷ م .

- (۴۶) بلوغ المرام فی شرح مسک الختام فی من تولی ملک الیمن من ملک وامام ، از حسین بن احمد بن صالح عرشی خولانی (متوفی ۱۳۲۹)، بیروت - ۱۹۳۹ م.
- (۴۷) بیان الادیان ، از ابو المعالی محمد بن عبیدالله حسینی علوی (متوفی پس از ۴۸۵)، به تصحیح هاشم رضی، تهران - ۱۹۶۴ م.
- (۴۸) البیان و التبیین، از ابو عثمان عمرو بن بحر کنانی جاحظ (متوفی ۲۵۵)، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره - ۱۹۶۸ م.

ت

- (۴۹) تاج الموالید، از ابو علی فضل بن حسن طبرسی امین الاسلام (متوفی ۵۴۸)، قم - ۱۴۰۶ (در کتاب مجموعه نفیسه فی تاریخ الائمه: ۷۸-۱۵۵).
- (۵۰) تاریخ الائمه، از ابن ابی الثلج - ابوبکر محمد بن احمد کاتب بغدادی (متوفی ۳۲۵)، به تصحیح محمد رضا حسینی، قم - ۱۴۱۰ (با نام تاریخ اهل البيت نقلاً عن الائمه).
- (۵۱) تاریخ الاسلام، از شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان دمشقی ذهبی (متوفی ۷۴۸)، قاهره - ۱۳۶۷.
- (۵۲) تاریخ بغداد، از ابوبکر احمد بن علی بن ثابت خطیب بغدادی (متوفی ۴۶۳)، قاهره - ۱۹۳۱ م.
- (۵۳) تاریخ جرجان، از ابوالقاسم حمزة بن یوسف سهمی (متوفی ۴۲۷)، چاپ حیدرآباد - ۱۹۵۰ م.
- (۵۴) تاریخ خلیفه بن خیاط، از خلیفه بن خیاط عصفری بصری (متوفی ۲۴۰)، به تصحیح سهیل زگار، دمشق - ۱۹۶۸ م.
- (۵۵) تاریخ طبری، از ابو جعفر محمد بن جریر طبری (متوفی ۳۱۰)، به تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره - ۱۹۶۰ م.
- (۵۶) تاریخ قم، از حسن بن محمد بن حسن اشعری قمی (متوفی پس از ۳۷۹)، ترجمه حسن بن علی بن عبدالملک قمی در سال ۸۰۵-۸۰۶، به تصحیح سید جلال الدین طهرانی، تهران - ۱۳۱۳ ش.

- (۵۷) **تاریخ مدینه دمشق**، از ابوالقاسم علی بن حسن بن هبة الله دمشقی - ابن عساكر (متوفی ۵۷۳)، بخش مربوط به زندگی عثمان بن عفان، به تصحیح سکینه الشهابی، دمشق - ۱۹۴۸ م.
- (۵۸) **تاریخ المدینه المنوره**، از ابو زید عمر بن شبة نمیری بصری (متوفی ۲۶۲)، به تصحیح فهیم محمد شلتوت، بیروت - ۱۴۱۰.
- (۵۹) **تاریخ موالید الائمه ووفیاتهم**، از ابو محمد عبدالله بن احمد بغدادی - ابن الخشاب (متوفی ۵۶۷)، قم - ۱۴۰۶ (در کتاب **مجموعه نفیسه فی تاریخ الائمه**: ۱۵۸ - ۲۰۲).
- (۶۰) **تاریخ نيسابور المنتخب من السياق**، از ابراهیم بن محمد بن الازهر صریفینی (متوفی ۶۴۱)، به تصحیح محمد کاظم المحمودی، قم - ۱۴۰۳.
- (۶۱) **تاریخ یعقوبی**، از احمد بن اسحاق بن جعفر بغدادی ابن واضح (متوفی پس از ۲۹۲)، بیروت - ۱۹۶۰ م.
- (۶۲) **تبصرة العوام**، از مرتضی جمال الدین محمد بن حسین رازی (قرن ششم)، به تصحیح عباس اقبال، تهران - ۱۳۱۳ ش.
- (۶۳) **التبيان فی تفسیر القرآن**، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، به تصحیح احمد شوقی الامین و احمد حبیب قصیر عاملی، نجف - ۱۹۵۷ م به بعد.
- (۶۴) **تبیین کذب المفتری فی ما نسب الی ابی الحسن الاشعری**، از ابن عساكر - علی بن حسن بن هبة الله دمشقی (متوفی ۵۷۳)، دمشق - ۱۳۴۷.
- (۶۵) **تثبت دلائل النبوة**، از قاضی عبدالجبار بن احمد اسدآبادی همدانی (متوفی ۴۱۵)، به تصحیح عبدالکریم عثمان، بیروت - ۱۹۶۶ م.
- (۶۶) **تحف العقول**، از ابن شعبه ابو محمد حسن بن علی حرّانی (قرن چهارم)، بیروت - ۱۹۷۴ م.
- (۶۷) **التذكرة باصول الفقه**، از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، تبریز - ۱۳۲۲ (در کنز الفوائد کراچی: ۱۸۶ - ۱۹۴).
- (۶۸) **تذكرة الخواص**، از سبط ابن الجوزی ابو المظفر يوسف بن قزواغلی دمشقی (متوفی ۶۵۴)، تهران - ۱۲۸۵.

- (۶۹) **تذكرة الفقهاء**، از علامه جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر حلی (متوفی ۷۲۶)، تهران - ۱۲۷۲.
- (۷۰) **تصحیح الاعتقاد**، از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، به تصحیح عباسقلی واعظ چرندابی، تبریز - ۱۳۷۱ (همراه اوائل المقالات او).
- (۷۱) **تصفية القلوب**، از المؤید بالله یحیی بن حمزه علوی (متوفی ۷۴۹)، به تصحیح اسماعیل بن احمد جرافی، قاهره - ۱۹۸۵ م.
- (۷۲) **تفسیر علی بن ابراهیم**، از ابو الحسن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی (متوفی پس از ۳۰۷)، به تصحیح طیب الجزائری، نجف - ۱۳۸۷.
- (۷۳) **تفسیر العسکری**، از محمد بن قاسم استرآبادی مفسر (اوائل قرن چهارم)، قم - ۱۴۰۹.
- (۷۴) **تفسیر العیاشی**، از ابو النضر محمد بن مسعود سلمی سمرقندی عیاشی (اواخر قرن سوم)، به تصحیح سید هاشم رسولی، قم - ۱۳۸۰.
- (۷۵) **تقریب المعارف**، از ابو الصلاح تقی الدین بن نجم الدین حلبی (متوفی ۴۴۷)، به تصحیح رضا استادی، قم - ۱۴۰۴.
- (۷۶) **تلخیص ابلیس**، از ابن الجوزی - ابو الفرج عبدالرحمن بن علی قرشی بغدادی (متوفی ۵۹۷)، قاهره - ۱۳۶۸.
- (۷۷) **تلخیص الشافی**، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، به تصحیح حسین آل بحر العلوم، نجف - ۱۹۶۳ م.
- (۷۸) **تلخیص المتشابه فی الرسم**، از ابوبکر بن علی بن ثابت خطیب بغدادی (متوفی ۴۶۳)، به تصحیح سکینه الشهابی، بیروت - ۱۹۸۵ م.
- (۷۹) **التمهید**، از قاضی ابوبکر محمد بن الطیب باقلانی بصری (متوفی ۴۰۳)، به تصحیح محمود محمد الخضیری و محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره - ۱۹۴۷ م.
- (۸۰) **تمهید الاصول**، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، به تصحیح عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران - ۱۳۶۲ ش.

- (۸۱) **التغیبه فی الامامة**، از ابو سهل اسماعیل بن علی نوبختی (متوفی ۳۱۱)، بخش پایانی که در کمال الدین (چاپ تهران - ۱۳۹۰)، صفحات ۸۸ - ۹۴ آمده است.
- (۸۲) **التغیبه و الاشراف**، از ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (متوفی ۳۴۶)، لیدن - ۱۸۹۴ م.
- (۸۳) **التغیبه والردّ علی اهل الاهواء و البدع**، از ابوالحسن محمد بن احمد بن عبدالرحمن ملطی (متوفی ۳۷۷)، به تصحیح محمد زاهد الکوثری، دمشق - ۱۹۴۹ م.
- (۸۴) **تغزیه الانبیاء**، از شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶)، نجف - ۱۳۵۲.
- (۸۵) **تهذیب الاحکام**، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، به تصحیح حسن موسوی خراسان، نجف - ۱۹۸۵ م.
- (۸۶) **تهذیب الاصول**، تقریرات درسی امام خمینی، تدوین جعفر سبحانی، قم - ۱۳۷۵ به بعد.
- (۸۷) **تهذیب التهذیب**، از شهاب الدین احمد بن علی - ابن حجر عسقلانی (متوفی ۸۵۲)، حیدر آباد - ۱۳۲۵.
- (۸۸) **التوحید**، از شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱)، به تصحیح هاشم حسینی طهرانی، تهران - ۱۳۸۷.
- (۸۹) **توضیح الاشتباه**، از محمد بن علی بن محمد رضا ساروی (متوفی ۱۱۹۳)، به تصحیح سید جلال الدین محدث ارموی، تهران - ۱۳۴۵ ش (در مجموعه سه رساله در علم رجال).
- (۹۰) **تیسیر المطالب فی امالی الامام ابی طالب**، از ابو طالب یحیی بن حسین هارونی، الناطق بالحق (متوفی ۴۲۴)، به ترتیب و تدوین قاضی جعفر بن عبدالسلام بهلولی (متوفی ۵۷۳)، بیروت - ۱۳۹۵.

ث

- (۹۱) **الثائب فی المناقب**، از عماد الدین محمد بن علی بن حمزه طوسی (متوفی پس از ۵۶۶)، به تصحیح نبیل رضا علوان، بیروت - ۱۹۹۱ م.

ج

- ۹۲) جامع احادیث الشيعة، جلد اول، چاپ دوم، قم - ۱۳۹۹.
- ۹۳) جامع بیان العلم و فضلہ، از ابن عبدالبر - ابو عمر یوسف بن عبدالله نمری قرطبی (متوفی ۴۶۳)، قاهره - ۱۹۷۵ م.
- ۹۴) جلاء الابصار، از حاکم ابو سعد محسن بن محمد بن کرامه جشمی بیهقی (متوفی ۴۹۴)، به تصحیح ویلفرد مادلونگ، بیروت - ۱۹۸۷ (در مجموعه اخبار الائمة الزیدیه: ۱۱۹ - ۱۳۳).
- ۹۵) جمهرة انساب العرب، از ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم قرطبی (متوفی ۴۵۶)، قاهره - ۱۹۴۸ م.
- ۹۶) جمهرة اللغة، از ابوبکر محمد بن حسن بن درید ازدی بصری (متوفی ۳۲۱)، به تصحیح رمزی منیر بعلبکی، بیروت - ۱۹۸۷ م.
- ۹۷) جوابات المسائل الموصليات الثالثة، از شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶)، قم - ۱۴۰۵ (در مجموعه رسائل الشریف المرتضی ۱: ۱۹۹ - ۲۶۷).
- ۹۸) جوابات المسائل الطرابلسيات الثانية، از شریف مرتضی، قم - ۱۴۰۵ (در همان مجموعه بالا ۱: ۳۰۷ - ۳۵۶ با عنوان نادرست جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة).
- ۹۹) جواهر الکلام، از شیخ محمد حسن بن محمد باقر نجفی (متوفی ۱۲۶۶)، به تصحیح عباس قوچانی و دیگران، نجف و قم و تهران - ۱۳۷۷ به بعد.

ح

- ۱۰۰) الحقائق الوردیه فی مناقب الائمة الزیدیه، از حمید بن احمد المحلی (متوفی ۶۵۲) به تصحیح ویلفرد مادلونگ، بیروت - ۱۹۸۷ م (در مجموعه اخبار الائمة الزیدیه فی طبرستان و دیلمان و جیلان: ۱۷۱ - ۳۴۹).

۱۰۱) **حقائق الايمان**، از شهيد ثانی زين الدين بن علی بن احمد جبعی عاملی (متوفی ۹۶۶)، به اهتمام مهدی رجائی، قم - ۱۴۰۹.

۱۰۲) **حقائق التأويل**، از شريف رضى - ابوالحسن محمد بن حسين موسوى (متوفى ۴۰۶)، به تصحيح محمد رضا آل كاشف الغطاء، نجف - ۱۳۵۵.

۱۰۳) **حلیة الاولیاء**، از ابو نعیم احمد بن عبدالله اصفهانی (متوفى ۴۳۰)، قاهره - ۱۹۳۲ م.

خ

۱۰۴) **خاندان نوبختی**، از عباس اقبال، تهران - ۱۳۱۱ ش.

۱۰۵) **الخرائج و الجرائح**، از قطب الدين سعيد بن هبة الله راوندی (متوفى ۵۷۳)، قم - ۱۴۰۹.

۱۰۶) **الخصال**، از شيخ صدوق (متوفى ۳۸۱)، به تصحيح على اكبر غفارى، تهران - ۱۳۸۹.

۱۰۷) **خطط = المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، از تقى الدين احمد بن على مقرئى (متوفى ۸۴۵)، قاهره - ۱۸۵۳ م.

۱۰۸) **خلاصة الاقوال**، از علامه حلى (م ۷۲۶)، نجف - ۱۹۶۱ م (بانام رجال العلامة الحلى).

د

۱۰۹) **درر الفوائد**، از شيخ عبدالکريم بن محمد جعفر حائرى يزدى (متوفى ۱۳۵۵)، قم - ۱۴۰۸.

۱۱۰) **الدر المنثور**، از جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بکر سيوطى (متوفى ۹۱۱)، قاهره - ۱۳۱۴.

۱۱۱) **دستور المنجمين**، از مؤلفى ناشناخته (اواسط قرن پنجم)، نسخه خطى ۵۹۶۸ عربى،

ببليوتيك ناسيونال پاریس (متن قسمت مورد استفاده ما از برگ های ۳۴۴ - ۳۴۵ در **نشریه دانشکده ادبیات تبریز** ۱۸ [۱۳۴۵ ش]: ۲۱۷ - ۲۲۰ به چاپ رسیده است).

۱۱۲) **دعائم الاسلام**، از قاضی نعمان بن محمد مغربى (متوفى ۳۶۳)، چاپ آصف بن على اصغر

فیضی، قاهره - ۱۹۵۱ م.

(۱۱۳) **الدعامة فی اثبات الامامة**، از ابو طالب یحیی بن حسین هارونی - الناطق بالحق (متوفی ۴۲۴)، چاپ ناجی حسن، بیروت - ۱۹۸۱ م (با عنوان **نصرة مذاهب الزيدية** و با اسناد نادرست به صاحب بن عباد).

(۱۱۴) **دلائل الامامة**، از ابو جعفر محمد بن جریر بن رستم طبری شیعی (اوائل قرن چهارم)، نجف - ۱۹۶۳ م.

(۱۱۵) **دیوان اشعار**، از ناصر خسرو علوی قبادیانی (متوفی ۴۸۱)، چاپ سید نصرالله تقوی، تهران - ۱۳۰۴ ش.

(۱۱۶) **دیوان**، از سید حمیری (متوفی حدود ۱۷۳)، به تصحیح شاکر هادی شاکر، بیروت - ۱۹۶۶ م.

ذ

(۱۱۷) **الذخيرة فی علم الکلام**، از شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶)، به تصحیح سید احمد حسینی، قم - ۱۴۱۱.

(۱۱۸) **نخيرة المعاد فی شرح الارشاد**، از محقق محمد باقر بن محمد مؤمن سبزواری (متوفی ۱۰۹۰)، تهران - ۱۲۷۴.

(۱۱۹) **الذريعة الى اصول الشريعة**، از شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶)، به تصحیح ابوالقاسم گرجی، تهران - ۱۳۴۶ ش.

(۱۲۰) **الذريعة الى تصانيف الشيعة**، از شیخ آقابزرگ تهرانی (متوفی ۱۳۸۹)، تهران و نجف - ۱۳۵۳ به بعد.

(۱۲۱) **ذکری الشيعة**، از شهید اول - شمس الدین محمد بن مکی عاملی (متوفی ۷۸۶)، تهران - ۱۲۷۱.

(۱۲۲) **ذم التأويل**، از موفق الدین عبدالله بن احمد بن قدامه مقدسی (متوفی ۶۲۰)، قاهره - ۱۳۵۱.



ر

- ۱۲۳) رجال = کتاب الضعفاء، از ابن غضائری - ابوالحسین احمد بن عبدالله (اوائل قرن پنجم)، نسخه مندرج در مجمع الرجال قهپائی، چاپ سید ضیاء الدین علامه، اصفهان - ۱۳۸۴.
- ۱۲۴) رجال، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، به تصحیح محمد صادق آل بحر العلوم، نجف - ۱۹۶۱ م.
- ۱۲۵) رجال = معرفة الناقلین، از ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی (اوائل قرن چهارم)، انتخاب و تلخیص شیخ طوسی، به تصحیح حسن مصطفوی، مشهد - ۱۳۴۸ ش.
- ۱۲۶) رجال نجاشی، از ابوالعباس احمد بن علی اسدی نجاشی (متوفی ۴۵۰)، به تصحیح سید موسی شبیری زنجانی، قم - ۱۴۰۷.
- ۱۲۷) الرد علی الجهمیة، از ابو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل شیبانی مروزی (متوفی ۲۴۱)، به تصحیح عبدالرحمن عمیره، ریاض - ۱۹۷۷ م.
- ۱۲۸) الرد علی الجهمیة، از عثمان بن سعید دارمی (متوفی ۲۸۰ - ۲۸۲)، لیدن - ۱۹۶۰ م.
- ۱۲۹) الرد علی الروافض، منسوب به قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۲۴۶)، نسخه خطی شماره ۱۰۱ گلاس در کتابخانه دولتی برلین: برگ ۱۰۴ ر - ۱۱۰ پ.
- ۱۳۰) رسائل = فرائد الاصول، از شیخ مرتضی بن محمد امین انصاری (متوفی ۱۲۸۱)، تهران - ۱۳۱۵.
- ۱۳۱) رسائل ابی بکر الخوارزمی، چاپ دار مکتبه الحیة، بیروت - ۱۹۷۰ م.
- ۱۳۲) رسالة ابلیس الی اخوانه المناحیس، از حاکم محسن بن محمد بن کرامه جشمی بیهقی (متوفی ۴۹۴)، قم - ۱۴۰۶.
- ۱۳۳) رسالة ابی غالب الزراری الی ابنه فی ذکر آل اعین، از ابو غالب احمد بن محمد بن محمد بن سلیمان شیبانی بغدادی (متوفی ۳۶۸)، به تصحیح محمد رضا الحسینی، قم - ۱۴۱۱.
- ۱۳۴) رسالة فی ابطال العمل باخبار الآحاد، از شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶)، قم - ۱۴۰۵ (در مجموعه رسائل الشریف المرتضی ۳: ۳۰۷ - ۳۱۳).

۱۳۵) رساله فی استحباب الشهادة بالولاية فی الاذان والاقامة ، از محمد مؤمن بن محمد هاشم حسینی (اواسط قرن دوازدهم)، نسخه خطی شماره ۳/ ۲۶۰۳ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (معرفی شده در فهرست آن ۹: ۱۴۵۷).

۱۳۶) رساله فی استحسان الخوض فی الکلام ، از ابوالحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر اشعری (متوفی ۳۲۴)، حیدرآباد - ۱۳۴۴.

— رساله فی الاعتقادات = اعتقادات (صدوق).

۱۳۷) رساله فی اوصاف الاخبار التي یخبر بها كثیرون ، از ابو علی حسن بن سهل بن سمح بن غالب (متوفی ۴۱۸)، چاپ شده در مجله روایات آریاتیک پاریس ۲۵۷ (۱۹۶۹ م): ۹۵-۱۳۸ و در مجله مقالات و بررسیها ، چاپ تهران ، شماره ۳-۴ (۱۳۴۹ ش): ۲۳۹-۲۵۷.

۱۳۸) رساله فی تواریخ النبی و الآل ، از شیخ محمد تقی تستری، تهران - ۱۳۹۱ (همراه جلد یازدهم قاموس الرجال مؤلف).

۱۳۹) الرسالة الثالثة فی الغیبة = رساله فی انه لو اجتمع علی الامام عدة اهل بدر ثلاث مائة وبضعة عشر رجلاً لوجب علیه الخروج ، از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، قم - بی تاریخ (در مجموعه عدة رسائل للشیخ المفید: ۳۹۰-۳۹۴).

۱۴۰) الرسالة الرابعة فی الغیبة = رساله فی بیان السبب الموجب لاستقار امام الزمان و غیبتة، از شیخ مفید، قم - بی تاریخ (در همان مجموعه بالا: ۳۹۵-۳۹۸).

۱۴۱) الرسالة الخامسة فی الغیبة ، از شیخ مفید، قم - بی تاریخ (در همان مجموعه: ۳۹۹-۴۰۲).

۱۴۲) رساله در شهادت بر ولایت در اذان ، از میرزا محمد بن عبدالنبی اخباری نیشابوری (متوفی ۱۲۳۳)، نسخه خطی شماره ۶/ ۲۷۹۷ کتابخانه مجلس - تهران (معرفی شده در فهرست آن ۱۰: ۷۲-۷۳).

۱۴۳) رساله فی غیبة الحجة ، از شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶)، قم - ۱۴۰۵ (در مجموعه رسائل الشریف المرتضی ۲: ۲۹۱-۲۹۸).

- (۱۴۴) **روضات الجنّات**، از سید محمّد باقر بن زین العابدین خوانساری (متوفی ۱۳۱۳)، به تصحیح محمّد تقی کشفی و اسدالله اسماعیلیان، تهران و قم - ۱۳۹۰.
- (۱۴۵) **روض الجنان و روح الجنان**، از ابوالفتح حسین بن علی رازی (اوائل قرن ششم)، به تصحیح علی اکبر غفّاری، تهران - ۱۳۸۲.
- (۱۴۶) **روض الجنان فی شرح ارشاد الازهان**، از شهید ثانی (متوفی ۹۶۶)، تهران - ۱۳۰۳.
- (۱۴۷) **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، از شهید ثانی، به اهتمام محمّد کلانتر، نجف - ۱۳۸۶.
- (۱۴۸) **ریاض العلماء و حیاض الفضلاء**، از میرزا عبدالله بن عیسی بیک افندی اصفهانی (متوفی حدود ۱۱۳۰)، به تصحیح سید احمد حسینی، قم - ۱۴۰۱.
- (۱۴۹) **ریحانة الادب**، از میرزا محمّد علی بن محمّد طاهر مدرّس تبریزی (متوفی ۱۳۷۳)، تهران - ۱۳۲۸ ش به بعد.

ز

- (۱۵۰) **زهرة المقول فی نسب ثانی فرعی الرسول**، از ابن شد قم - علی بن حسن حسینی مدنی (متوفی ۱۰۳۳)، نجف - ۱۹۶۱ م.
- (۱۵۱) **الزینة = کتاب الزینة**، از ابو حاتم احمد بن حمدان رازی (متوفی ۳۲۲)، بغداد ۱۳۹۲ (در کتاب الغلو و الفرق الغالیة فی الحضارة الاسلامیة از عبدالله السلوم السامرائی: ۲۲۷ - ۳۱۲).

س

- (۱۵۲) **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، از محمّد بن منصور بن احمد بن ادريس عجلّی حلّی (متوفی ۵۹۸)، قم - ۱۴۱۰.

۱۵۳) **سرائر و اسرار النطقاء**، از جعفر بن منصور الیمن (قرن چهارم)، به تصحیح مصطفی غالب، بیروت - ۱۴۰۴.

۱۵۴) **سعد السعود**، از سید ابن طاوس - رضی الدین علی بن موسی حسینی حلی (متوفی ۶۶۴)، نجف - ۱۳۶۹.

۱۵۵) **السنن**، از ابو داود سلیمان بن اشعث ازدی سجستانی (متوفی ۲۷۵)، به تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره - ۱۹۳۵ م.

۱۵۶) **السنن**، از ابو عیسی محمد بن عیسی سلمی ترمذی (متوفی ۲۷۹)، به تصحیح عبدالواحد محمد التازی، قاهره - ۱۹۳۱ م.

۱۵۷) **السنن**، از عبدالله بن عبدالرحمن تمیمی دارمی (متوفی ۲۵۵)، به تصحیح محمد احمد دهمان، بیروت - بی تاریخ.

۱۵۸) **سیر اعلام النبلاء**، از شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذهبی (متوفی ۷۴۷)، به تصحیح شعیب الارناؤط و دیگران، بیروت - ۱۹۸۱ به بعد.

۱۵۹) **سیره ابن هشام = السیره النبویه**، از ابو محمد عبدالملک بن هشام بن ایوب مصری (متوفی ۲۱۸)، به تصحیح مصطفی السقا و دیگران، قاهره - ۱۹۳۶ م.

ش

۱۶۰) **الشافی**، از شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶)، به تصحیح عبدالزهراء الحسینی الخطیب، بیروت - ۱۹۸۶ م.

۱۶۱) **کتاب الشجرة**، از ابو تمام اسماعیلی خراسانی (اواخر قرن چهارم)، به تصحیح ویلفرد مادلونگ و پاول واکر (زیر چاپ).

۱۶۲) **الشجرة المباركة**، از فخر الدین محمد بن عمر رازی (متوفی ۶۰۶)، به اهتمام مهدی الرجائی، قم - ۱۴۰۹.

(۱۶۳) شرح الاخبار، از قاضی نعمان بن محمد مغربی (متوفی ۳۶۳)، قم - ۱۴۱۱ به بعد.

(۱۶۴) شرح رسالة الحور العين، از نشوان بن سعید حمیری (متوفی ۵۷۳)، به اهتمام کمال مصطفی، قاهره - ۱۹۴۸ م.

(۱۶۵) شرح السير الكبير، از ابوبکر محمد بن احمد بن سهل سرخسی (متوفی ۴۸۳)، حیدرآباد - ۱۳۳۵.

(۱۶۶) شرح نهج البلاغه، از عزالدین عبدالحمید بن هبة الله بن ابی الحديد مدائنی (متوفی ۶۵۵)، تهران - ۱۳۸۷.

(۱۶۷) الشرح والابانة على اصول السنة والديانة، از عبیدالله بن محمد بن حمدان بن بطه عکبری (متوفی ۳۸۷)، به تصحیح هنری لائوست، دمشق - ۱۹۵۸ م.

(۱۶۸) شرف اصحاب الحديث، از خطیب بغدادی - ابوبکر احمد بن علی بن ثابت (متوفی ۴۶۳)، به تصحیح محمد سعید خطیب اوغلو، آنکارا - ۱۹۷۲ م.

(۱۶۹) الشريعة، از ابوبکر محمد بن حسین أجری بغدادی (متوفی ۳۶۰)، به تصحیح محمد حامد الفقی، قاهره - ۱۹۵۰ م.

ص

(۱۷۰) صحیح = الجامع الصحیح، از محمد بن اسماعیل جعفری بخاری (متوفی ۲۵۶)، لیدن - ۱۸۶۲ م.

(۱۷۱) صحیح، از ابو الحسین مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری (متوفی ۲۶۱)، به تصحیح محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره - ۱۹۵۵ م.

(۱۷۲) صلة تاريخ الطبري، از عریب بن سعد قرطبی، به تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ شده در ذیول تاریخ الطبری (جلد دهم چاپ جدید تاریخ طبری)، قاهره - ۱۹۶۰ م.

(۱۷۳) صون المنطق و الکلام عن فن المنطق و الکلام، از سیوطی (متوفی ۹۱۱)، به تصحیح

ط

(١٧٤) طبقات = كتاب الطبقات الكبير، از محمد بن سعد كاتب الواقدي (متوفى ٢٣٠)، ليدن -

١٩٠٤ م به بعد.

(١٧٥) طبقات اعلام الشيعة، از شيخ آقا بزرگ تهراني (متوفى ١٣٨٩)، قرن هفتم (الانوار

الساطعة)، به تصحيح على نقى منزوى، بيروت - ١٩٧٢ م؛ و قرن سيزدهم (الكرام البررة)، نجف -

١٣٧٧.

(١٧٦) طبقات الشافعية الكبرى، از تاج الدين عبد الوهاب بن على بن عبد الكافى سبكي (متوفى

٧٧١)، قاهره - ١٣٢٤.

(١٧٧) طبقات المعتزلة، از قاضى عبد الجبار بن احمد أسد آبادى (متوفى ٤١٥)، به تصحيح فؤاد

سيد، تونس - ١٩٧٤ م (در مجموعه فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة: ١٣٥ - ٣٥٠).

ع

(١٧٨) العبر فى خبر من غير، از شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان ذهبى (متوفى ٧٤٨)، به

تصحيح صلاح الدين منجد، كويت - ١٩٦٠ م.

(١٧٩) العثمانية، از ابو عثمان عمرو بن بحر بصرى جاحظ (متوفى ٢٥٥)، به تصحيح عبدالسلام

محمد هارون، قاهره - ١٩٥٥ م.

(١٨٠) العدد القوية، از على بن يوسف بن مطهر حلى (اواخر قرن هفتم)، به اهتمام مهدى الرجائى،

قم - ١٤٠٨.

(١٨١) عدة الاصول، از شيخ طوسى (متوفى ٤٦٠)، به تصحيح محمد مهدى نجف، قم - ١٤٠٣.

۱۸۲) **عقد الدرر**، از یوسف بن یحیی بن علی بن عبدالعزیز سلمی (متوفی پس از ۶۵۸)، به تصحیح عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره - ۱۹۷۹ م.

۱۸۳) **العقد الفريد**، از احمد بن محمد بن عبد ربّه قرطبی (متوفی ۳۲۸)، چاپ دارالکتب، به تصحیح احمد امین و دیگران، قاهره - ۱۹۴۰ م.

۱۸۴) **العقيدة الحموية الكبرى**، از ابن تیمیّه - تقی الدین احمد بن عبدالحلیم حرّانی دمشقی (متوفی ۷۲۸)، قاهره - ۱۹۶۶ م (در مجموعه‌ای از رسائل او با نام **مجموعة الرسائل الكبرى** ۱: ۴۲۳-۴۷۸).

۱۸۵) **العلو للعلی الغفار**، از شمس الدین محمد بن احمد ذهبی (متوفی ۷۴۸)، مدینه - ۱۹۶۸ م.
۱۸۶) **عمدة الطالب**، از ابن عنبه - جمال الدین احمد بن علی حسنی داودی (متوفی ۸۲۸)، به اهتمام محمد حسن آل الطالقانی، نجف - ۱۹۶۱ م.

۱۸۷) **عیون الاخبار**، از ابن قتیبّه - عبدالله بن مسلم دینوری مروزی (متوفی ۲۷۶)، به تصحیح یوسف علی طویل، بیروت - ۱۹۸۶ م.

۱۸۸) **عیون اخبار الرضا**، از شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱)، به اهتمام مهدی حسینی لاجوردی، قم - ۱۳۷۷.

۱۸۹) **عیون المعجزات**، از حسین بن عبدالوهاب (متوفی پس از ۴۴۸)، نجف - ۱۳۶۹.

غ

۱۹۰) **الغارات**، از ابو اسحاق ابراهیم بن محمد ثقفی کوفی (متوفی ۲۸۳)، به تصحیح سید جلال الدین محدث ارموی، تهران - ۱۳۹۵.

۱۹۱) **غاية الاختصار**، از تاج الدین بن محمد بن حمزه بن زهره حسینی حلبی (قرن هشتم)، به اهتمام محمد صادق آل بحر العلوم، نجف - ۱۹۶۳ م.

۱۹۲) **الغدير**، از عبدالحسین بن احمد امینی نجفی، بیروت - ۱۹۶۷ م.

- (۱۹۳) **غیبت = کتاب الغیبة**، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، نجف - ۱۳۸۵.
- (۱۹۴) **غیبت = کتاب الغیبة**، از ابو عبدالله محمد بن ابراهیم کاتب نعمانی - ابن ابی زینب (اواسط قرن چهارم)، به تصحیح علی اکبر غفاری، تهران - ۱۳۹۷.

ف

- (۱۹۵) **فتاوی السبکی**، از تقی الدین علی بن عبدالکافی سبکی دمشقی (متوفی ۷۵۶)، قاهره - ۱۳۵۵.
- (۱۹۶) **الفتن**، از نعیم بن حماد مروزی (متوفی ۲۲۸)، نسخه خطی شماره ۹۴۴۹ Or. موزه بریتانیا.
- (۱۹۷) **الفخری فی انساب الطالبیین**، از عز الدین اسماعیل بن حسین بن محمد حسینی مروزی (متوفی پس از ۶۱۴)، به اهتمام مهدی رجائی، قم - ۱۴۰۹.
- (۱۹۸) **فرج المهموم**، از سید بن طاوس (متوفی ۶۶۴)، نجف - ۱۳۶۸.
- (۱۹۹) **الفرق بین الفرق**، از عبدالقاهر بن طاهر تمیمی بغدادی (متوفی ۴۲۹)، به تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره - [۱۹۶۴ م].
- (۲۰۰) **الفرق المفترقة بین اهل الزيغ و الزندقه**، از ابو محمد عثمان بن عبدالله عراقی حنفی (متوفی پس از ۵۴۰)، به تصحیح یسار قولتوای، آنکارا - ۱۹۶۱ م.
- (۲۰۱) **فرق و طبقات المعتزلة**، از علی سامی النشار و عصام الدین محمد علی، قاهره - ۱۹۷۲ م.
- (۲۰۲) **الفصل فی الملل و الاهواء و النحل**، از ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم قرطبی (متوفی ۴۵۶)، به تصحیح محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، ریاض - ۱۹۸۲ م.
- (۲۰۳) **فصل الکلام**، از یحیی مختار غزاوی، بیروت - ۱۹۸۳ م (همراه فضل علم السلف علی علم الخلف ابن رجب حنبلی: ۸۵ - ۱۰۲).
- (۲۰۴) **الفصول العشرة فی الغیبة**، از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، قم - بدون تاریخ (در مجموعه عده رسائل للشیخ المفید: ۳۴۵ - ۳۸۲).

- ۲۰۵) **فصول فخریه**، از ابن عنبه - جمال الدین احمد بن علی حسنی داودی (متوفی ۸۲۸)، به اهتمام سید جلال الدین محدث ارموی، تهران - ۱۳۸۷.
- ۲۰۶) **الفصول فی الاصول**، از محمد حسین بن محمد رحیم غروی اصفهانی (متوفی ۱۲۵۰ - ۱۲۵۴)، تهران - ۱۲۶۶.
- ۲۰۷) **فضیحة المعتزلة**، از ابوالحسن احمد بن یحیی بن اسحاق - ابن الراوندی (قرن سوم)، چاپ عبدالامیر الاعسم، بیروت - ۱۹۷۵ م.
- ۲۰۸) **فلاح السائل**، از سید ابن طاوس (متوفی ۶۶۴)، نجف - ۱۹۶۵ م.
- ۲۰۹) **فوائد الاصول**، تقریرات درسی میرزا محمد حسین بن عبدالرحیم نائینی (متوفی ۱۳۵۵)، گردآوری محمد علی کاظمی خراسانی، قم - ۱۴۰۴ به بعد.
- ۲۱۰) **الفوائد الرجالیة = رجال السید بحر العلوم**، از سید محمد مهدی بن مرتضی طباطبائی بحر العلوم (متوفی ۱۲۱۲)، به تصحیح محمد صادق بحر العلوم و حسین بحر العلوم، نجف - ۱۹۶۵ م.
- ۲۱۱) **فهرست = کتاب الفهرست**، از ابن ندیم - ابوالفرج محمد بن اسحاق وزاق بغدادی (اواخر قرن چهارم)، به تصحیح رضا تجدد، تهران - بی تاریخ.
- ۲۱۲) **فهرست = کتاب الفهرست**، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰)، به تصحیح محمد صادق آل بحر العلوم، نجف - ۱۳۵۶.
- ۲۱۳) **فهرست اسماء علماء الشیعة و مصنفاتهم**، از شیخ منتجب الدین علی بن عبیدالله بن بابویه رازی (متوفی پس از ۶۰۰)، به تصحیح سید عبدالعزیز طباطبائی، قم - ۱۴۰۴.

ق

- ۲۱۴) **قاموس الرجال**، از شیخ محمد تقی تستری، چاپ دوم، قم - ۱۴۱۰ به بعد.
- ۲۱۵) **قرب الاسناد**، از ابو العباس عبدالله بن جعفر حمیری قمی (متوفی پس از ۲۹۷)، تهران - بی تاریخ.

- (۲۱۶) **القول المختصر فی علامات المهدی المنتظر**، از ابن حجر هیتمی - احمد بن محمد بن علی تمیمی مکی (متوفی ۹۷۴)، به تصحیح محمد عزاب، قاهره - ۱۹۸۶ م.
- (۲۱۷) **قواعد المرام**، از کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی (متوفی ۷۹۹)، به تصحیح سید احمد حسینی، قم - ۱۳۹۸.
- (۲۱۸) **قوانین الاصول**، از میرزا ابوالقاسم بن حسن گیلانی قمی (متوفی ۱۲۳۱)، تبریز - ۱۳۰۳.

ک

- (۲۱۹) **الکافی**، از ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی (متوفی ۳۲۹)، به تصحیح علی اکبر غفاری، تهران - ۱۳۷۷.
- (۲۲۰) **الکافی فی الفقه**، از ابو الصلاح تقی الدین بن نجم حلبی (متوفی ۴۴۷)، به تصحیح رضا استادی، قم - ۱۴۰۳ (نام واقعی کتاب **الکافی فی التکلیف** است. نگاه کنید به **البرهان خود مؤلف: ۵۴**).
- (۲۲۱) **الکامل**، از ابوالعباس محمد بن یزید ثمالی بصری مبرّد (متوفی ۲۸۶)، به تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم و السید شحاته، قاهره - ۱۹۵۶ م.
- (۲۲۲) **کامل الزیارات**، از ابوالقاسم جعفر بن محمد بن قولویه قمی (متوفی ۳۶۹)، به تصحیح عبدالحسین امینی، نجف - ۱۳۵۶.
- (۲۲۳) **الکامل فی اسرار النجوم**، از موسی بن حسن بن نوبخت - ابن کبریاء (نیمه اول قرن چهارم)، به اهتمام آنا لاباتا، مادرید - ۱۹۸۲ م.
- (۲۲۴) **الکامل فی التاریخ**، از عزالدین علی بن محمد بن عبدالکریم جزری شیبانی - ابن اثیر (متوفی ۶۳۰)، بیروت - ۱۹۶۵ م.
- (۲۲۵) **کتاب الارجاع**، از حسن بن محمد ابن الحنفیه (متوفی حدود ۱۰۰)، چاپ جوزف فان اس، پاریس - ۱۹۷۴ م (در مجله عربیکا ۲۱: ۲۰-۲۵).

۲۲۶) **کتاب الاشهاد**، از ابو زید علوی (نیمه دوم قرن سوم)، قطعات بازمانده در **نقض کتاب الاشهاد** ابن قبه (ضمائم کتاب حاضر).

۲۲۷) **کتاب الاصنام**، از هشام بن محمد بن سائب کلبی (متوفی ۲۰۴)، به تصحیح احمد زکی، قاهره - ۱۳۸۴.

۲۲۸) **کتاب التعازی و المراثی**، از میرد-ابوالعباس محمد بن یزید ثمالی بصری (متوفی ۲۸۶)، به تصحیح محمد الدیاجی، دمشق - ۱۹۸۶ م.

۲۲۹) **کتاب التکلیف**، از ابو جعفر محمد بن علی شلمغانی-ابن ابی العزاقر (متوفی ۳۲۲)، مشهد - ۱۴۰۶ (با نام **الفقه المنسوب الی الامام الرضا = فقه الرضا**).

۲۳۰) **کتاب درست بن ابی منصور**، از درست بن ابی منصور واسطی (قرن دوم)، به تصحیح حسن مصطفوی، تهران - ۱۳۷۱ (در **مجموعه الاصول الستة عشر**: ۱۵۸ - ۱۶۹).

۲۳۱) **کتاب سلیم بن قیس الهمالی**، منسوب به سلیم بن قیس هلالی عامری کوفی (اوایل قرن دوم؟)، چاپ دوم، نجف - بی تاریخ.

۲۳۲) **کتاب السنه**، از ابوبکر احمد بن محمد بن هارون بغدادی حنبلی - خلال (متوفی ۳۱۱)، به تصحیح عطیه الزهرانی، ریاض - ۱۴۱۵.

۲۳۳) **کتاب الکشف**، از جعفر بن منصور الیمین (قرن چهارم)، به تصحیح ر. اشتروطمان، لندن - ۱۹۵۲ م.

۲۳۴) **کتاب محمد بن المثنی**، از محمد بن المثنی بن القاسم الحضرمی (اواخر قرن دوم)، به تصحیح حسن مصطفوی، تهران - ۱۳۷۱ (در **مجموعه الاصول الستة عشر**: ۸۳ - ۹۳).

۲۳۵) **کتاب ناسخ القرآن و منسوخه و محکمه و متشابهه**، از ابوالقاسم سعد بن عبدالله بن ابی خلف اشعری قمی (متوفی ۲۹۹ - ۳۰۱)، نقل شده به تفاریق در بحار الانوار مجلسی.

۲۳۶) **کشف الاسرار**، از علاء الدین عبدالعزيز بن احمد بن محمد بخاری (متوفی ۷۳۰)، استانبول - ۱۳۰۸.

۲۳۷) **الکشف عن مناهج اصناف الخوارج**، از صاحب ابوالقاسم اسماعیل بن عتاد طالقانی

(متوفی ۳۸۵)، به تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تبریز - ۱۳۴۷ ش (در نشریه دانشکده ادبیات تبریز ۲۰: ۱۴۵ - ۱۵۰).

(۲۳۸) **کشف الغطاء**، از شیخ جعفر بن خضر نجفی کاشف الغطاء (متوفی ۱۲۲۸)، تهران - ۱۲۷۱.

(۲۳۹) **کشف الغمة**، از بهاء الدین علی بن عیسی بن ابی الفتح اربلی (متوفی ۶۹۲)، قم - ۱۳۸۱.

(۲۴۰) **کشف القناع**، از اسدالله بن اسماعیل تستری کاظمی - صاحب مقابس (متوفی ۱۲۳۴)،

تهران - ۱۳۱۷.

(۲۴۱) **کفایة الاثر**، از ابوالقاسم علی بن محمد بن علی خزّاز قمی (اوائل قرن پنجم)، تهران - ۱۳۰۵

(همراه کتاب **الاربعین** مجلسی : ۲۸۸ - ۳۲۸).

(۲۴۲) **کمال الدین**، از شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱)، به تصحیح علی اکبر غفّاری، تهران - ۱۳۹۰ (نام

واقعی این کتاب همین کمال الدین است نه اکمال الدین. نگاه کنید به من لا یحضره الفقیه ۴: ۱۸۰ /

عیون اخبار الرضا ۱: ۵۴ و ۶۹ / خصال: ۱۸۷ / اعلام الوری: ۱۲ و ۲۸۶ و ۴۰۹ / کشف الغمه ۳: ۳۰۱ و

۳۱۱ / فرج المهموم: ۱۸۷).

(۲۴۳) **کنز الشیعة**، از محمد نصیر بن محمد معصوم، نسخه خطی شماره ۲۵۱۷ کتابخانه آیت الله

مرعشی قم (معرفی شده در فهرست آن ۷: ۱۰۲ - ۱۰۳).

(۲۴۴) **الکيسانية فی التاريخ والادب**، از وداد القاضي، بیروت - ۱۹۷۴ م.

ل

(۲۴۵) **لسان العرب**، از ابن منظور - ابوالفضل محمد بن مکرم انصاری مصری (متوفی ۷۱۱)،

بیروت - ۱۳۷۶.

(۲۴۶) **لسان المیزان**، از ابن حجر عسقلانی - شهاب الدین احمد بن علی (متوفی ۸۵۲)، حیدرآباد -

۱۳۳۰.

(۲۴۷) **اللمعة الدمشقیة**، از شهید اول (متوفی ۷۸۶)، تهران - ۱۴۰۶.

- (۲۴۸) **لواقح الانوار**، از عبدالوهاب بن احمد بن علی شعرانی (متوفی ۹۷۳)، قاهره - ۱۹۵۴ م.
- (۲۴۹) **لوامع صاحب قرانی**، از ملا محمد تقی بن مقصود علی مجلسی اصفهانی (متوفی ۱۰۷۰)، تهران - ۱۳۳۱.
- (۲۵۰) **لؤلؤة البحرين**، از شیخ یوسف بن احمد بحرانی (متوفی ۱۱۸۶)، به تصحیح محمد صادق آل بحر العلوم، نجف - ۱۹۶۶ م.

م

- (۲۵۱) **متشابه القرآن و مختلفه**، از رشید الدین محمد بن علی بن شهر آشوب سروی مازندرانی (متوفی ۵۸۸)، به تصحیح حسن مصطفوی، تهران - ۱۳۶۹.
- (۲۵۲) **مجالس = الفصول المختارة من العیون و المحاسن**، از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، نجف - بی تاریخ.
- (۲۵۳) **المجدی فی انساب الطالبین**، از ابوالحسن علی بن محمد عمری شجری - ابن الصوفی (اواسط قرن پنجم)، به تصحیح احمد مهدوی دامغانی، قم - ۱۴۰۹.
- (۲۵۴) **مجمع البیان**، از ابو علی فضل بن حسن طبرسی - امین الاسلام (متوفی ۵۴۸)، بیروت - ۱۹۶۱ م.
- (۲۵۵) **مجمع الفائدة و البرهان**، از ملا احمد بن محمد اردبیلی مقدس (متوفی ۹۹۳)، به تصحیح علی پناه اشتهاردی و دیگران، قم - ۱۴۰۲ به بعد.
- (۲۵۶) **المحاسن**، از ابو جعفر احمد بن محمد بن خالد برقی قمی (متوفی ۲۷۴ - ۲۸۰)، به تصحیح سید جلال الدین محدث ارموی، تهران - ۱۳۷۰.
- (۲۵۷) **محصل افکار المتقدمین و المتأخرین**، از فخر الدین محمد بن عمر رازی (متوفی ۶۰۶)، به تصحیح طه عبدالرئوف سعد، بیروت - ۱۹۸۴ م.
- (۲۵۸) **المحصول فی علم الاصول**، از فخر الدین رازی (متوفی ۶۰۶)، بیروت - ۱۹۸۸ م.

- (۲۵۹) **المحیط بالتکلیف = المجموع المحیط بالتکلیف**، از قاضی عبدالجبار بن احمد اسدآبادی همدانی (متوفی ۴۱۵)، گردآوری حسن بن احمد بن متّویه، به تصحیح عمر السید عزمی، قاهره - ۱۹۶۵ م.
- (۲۶۰) **مختصر بصائر الدرجات**، از حسن بن سلیمان حلی (اوائل قرن نهم)، نجف - ۱۹۵۰ م.
- (۲۶۱) **مروج الذهب**، از ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (متوفی ۳۴۶)، به تصحیح شارل پلا، بیروت - ۱۹۶۵ م.
- (۲۶۲) **مسار الشیعه**، از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، قم - ۱۴۱۳.
- (۲۶۳) **مسألة فی الامامة**، از ابو جعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه رازی (اواخر قرن سوم)، ضمیمه شماره ۱ کتاب حاضر.
- (۲۶۴) **مسألة فی المناجات**، از شریف مرتضی (متوفی ۴۳۶)، قم - ۱۴۰۵ (در مجموعه رسائل الشریف المرتضی ۲: ۵ - ۱۴).
- (۲۶۵) **مسألة فی نفی الرؤیة**، از شریف مرتضی، قم - ۱۴۰۵ (در همان مجموعه ۳: ۲۷۹ - ۲۸۴).
- (۲۶۶) **مسائل الامامة**، منسوب به ابوالعباس عبدالله بن محمد انباری - ناشیء اکبر (متوفی ۲۹۳)، به تصحیح جوزف فان اس، بیروت - ۱۹۷۱ م.
- (۲۶۷) **المسائل الجارودیة**، از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، قم - ۱۴۱۳.
- (۲۶۸) **المسائل السرویة**، از شیخ مفید، قم - بی تاریخ (در مجموعه عدّة رسائل للشیخ المفید: ۲۰۷ - ۲۳۲).
- (۲۶۹) **المسائل العکبریة**، از شیخ مفید، قم ۱۴۱۳.
- (۲۷۰) **المستجد من کتاب الارشاد**، از علامه حلی (متوفی ۷۲۶)، قم - ۱۴۰۶ (در کتاب مجموعه نفیسة فی تاریخ الائمة: ۲۹۲ - ۵۵۸).
- (۲۷۱) **المستدرک علی الصحیحین**، از حاکم ابو عبدالله محمد بن عبدالله نیشابوری (متوفی ۴۰۵)، حیدرآباد - ۱۳۴۰.
- (۲۷۲) **مستدرک سفینه البحار**، از علی بن محمد بن اسماعیل نمازی شاهرودی (متوفی ۱۴۰۵)،

مشهد و تهران - بی تاریخ [۱۳۹۳ ؟ به بعد] .

(۲۷۳) **مستمسک العروة الوثقی** ، از سید محسن بن مهدی طباطبائی حکیم (متوفی ۱۳۹۱) ،
نجف - ۱۳۹۱ .

(۲۷۴) **مسلم الثبوت** ، از محب الله بن عبدالشکور بهاری هندی (متوفی ۱۱۱۹) ، قاهره - ۱۳۲۶ .
(۲۷۵) **المسند** ، از ابو عوانه یعقوب بن اسحاق بن ابراهیم اسفرائینی نیشابوری (متوفی ۳۱۶) ،
حیدرآباد - ۱۳۶۲ .

(۲۷۶) **المسند** ، از ابو عبدالله احمد بن محمد بن حنبل شیبانی مروزی (متوفی ۲۴۱) ، قاهره - ۱۳۱۲ .
(۲۷۷) **المسند** ، از ابو داود سلیمان بن داود طیالسی (متوفی ۲۰۴) ، حیدرآباد - ۱۳۲۱ .
(۲۷۸) **مشارق انوار الیقین** ، از حافظ رجب بن محمد بن رجب برسی حلی (متوفی ۸۱۳) ، بیروت -
۱۳۷۹ .

(۲۷۹) **مصابیح السنة** ، از ابو محمد حسین بن مسعود فراء بغوی (متوفی ۵۱۶) ، به تصحیح یوسف
عبدالرحمن المرعشلی و دیگران ، بیروت - ۱۹۸۷ م .

(۲۸۰) **مصادر الانوار** ، از میرزا محمد بن عبدالنبی اخباری نیشابوری (متوفی ۱۲۳۳) ، نسخه
خطی شماره ۱ / ۳۶۸۲ کتابخانه آیت الله مرعشی قم .

(۲۸۱) **مصباح المتهجد** ، از شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰) ، تهران - ۱۲۸۵ .

(۲۸۲) **المصنف** ، از ابوبکر عبدالله بن محمد بن ابراهیم کوفی - ابن ابی شیبه (متوفی ۲۳۵) ، به
اهتمام سعید اللحام ، بیروت - ۱۹۸۹ م .

(۲۸۳) **مطالب السؤل** ، از کمال الدین محمد بن طلحه عدوی قرشی نصیبی (متوفی ۶۵۲) ،
تهران - ۱۲۸۵ .

(۲۸۴) **معارج الوصول الى علم الاصول** ، از محقق ابوالقاسم جعفر بن حسن حلی (متوفی
۶۷۶) ، به تصحیح محمد حسین الرضوی ، قم - ۱۴۰۳ .

(۲۸۵) **المعارف** ، از ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه دینوری مروزی (متوفی ۲۷۶) ، به تصحیح
ثروت عکاشه ، قاهره - ۱۹۶۰ م .

٢٨٦) معالم الاصول، از حسن بن زین الدین عاملی (متوفی ١٠١١)، به تصحیح مهدی محقق، تهران - ١٩٨٣ م.

٢٨٧) معالم العلماء، از رشید الدین محمد بن علی بن شهر آشوب سروی مازندرانی (متوفی ٥٨٨)، به تصحیح محمد صادق آل بحر العلوم، نجف - ١٩٦١ م.

٢٨٨) معانی الاخبار، از شیخ صدوق (متوفی ٣٨١)، به تصحیح علی اکبر غفاری، تهران - ١٣٧٩.

٢٨٩) المعتمد فی شرح المختصر، از محقق حلی (متوفی ٦٧٦)، قم - ١٣٦٤ ش.

٢٩٠) معجم الانساب و الاسرات الحاكمة فی التاريخ الاسلامی، از ادوارد فن زامباور، ترجمة زکی محمد حسن بك و حسن احمد محمود، قاهره - ١٩٥١ م.

٢٩١) معجم البلدان، از ابو عبدالله یاقوت بن عبدالله حموی (متوفی ٦٢٦)، بیروت - ١٩٥٧ م.

٢٩٢) معجم رجال الحديث، از آیت الله سید ابوالقاسم بن علی اکبر موسوی خوئی (متوفی ١٤١٣)، بیروت - ١٩٨٣ م.

٢٩٣) المعجم الصغير، از ابوالقاسم سلیمان بن احمد بن ایوب طبرانی (متوفی ٣٦٠)، به تصحیح عبدالرحمن محمد عثمان، مدینه - ١٩٦٨ م.

٢٩٤) المعجم الكبير، از طبرانی، به تصحیح حمدی عبدالمجید السلفی، بغداد - ١٩٧٨ م.

٢٩٥) المغنی فی ابواب التوحید و العدل، از قاضی عبدالجبار اسدآبادی همدانی (متوفی ٤١٥)، جلد بیستم، به تصحیح عبدالحلیم محمود و سلیمان دنیا، قاهره - ١٩٦٦ م.

٢٩٦) مفاتیح العلوم، از خوارزمی، چاپ لیدن - ١٨٩٥ م.

٢٩٧) المفصح فی الامامة، از شیخ طوسی (متوفی ٤٦٠)، به تصحیح رضا استادی، قم - ١٤٠٣.

(در مجموعه الرسائل العشر للشيخ الطوسي: ١١٥ - ١٣٨).

٢٩٨) مقاتل الطالبیین، از ابو الفرج علی بن حسین قرشی اصفهانی (متوفی ٣٥٦)، به تصحیح

السید احمد صقر، قاهره - ١٩٤٩ م.

٢٩٩) مقالات الاسلامیین، از ابوالحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر اشعری (متوفی ٣٢٤)، به

تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره - ١٩٦٩ م.

- (۳۰۰) **المقالات**، از ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود کعبی بلخی (متوفی ۳۱۹)، فصل فرق امامیه مندرج در **مغنی قاضی عبدالجبار** ۲۰ (قسمت دوم): ۱۷۶ - ۱۸۲.
- (۳۰۱) **المقالات والفرق**، از سعد بن عبدالله اشعری قمی (متوفی ۲۹۹ - ۳۰۱)، به اهتمام محمد جواد مشکور، تهران - ۱۹۶۳ م.
- (۳۰۲) **مقتضب الاثر**، از ابو عبدالله احمد بن محمد بن عییدالله بن عیاش جوهری بغدادی (متوفی ۴۰۱)، به تصحیح سید هاشم رسولی، قم - ۱۳۷۹.
- (۳۰۳) **مقتل امیر المؤمنین**، از ابن ابی الدنیا - عبدالله بن محمد بن عبید قرشی بغدادی (متوفی ۲۸۱)، به تصحیح سید عبدالعزیز طباطبائی، قم - ۱۴۰۸ (در مجله **تراثنا**، شماره ۱۲: ۷۹ - ۱۳۳).
- (۳۰۴) **مقدمة فی التفسیر**، از ابوالقاسم حسین بن محمد راغب اصفهانی (متوفی ۴۰۳)، به تصحیح صلاح الدین الناهی، عمان - ۱۹۸۶ م (به عنوان **خوالد من آراء الزاغب الاصفهانی**: ۷۹ - ۱۳۱).
- (۳۰۵) **المقنعة**، از شیخ مفید (متوفی ۴۱۳)، قم - ۱۴۱۰.
- (۳۰۶) **مکارم الآثار**، از محمد علی معلم حبیب آبادی (متوفی ۱۳۹۶)، اصفهان - ۱۳۳۷/۵۶ ش.
- (۳۰۷) **الملل و النحل**، از ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی (متوفی ۵۴۸)، به تصحیح عبدالامیر علی مهتا و علی حسن فاعور، بیروت - ۱۹۹۰ م.
- (۳۰۸) **مناقب آل ابی طالب**، از رشید الدین محمد بن علی بن شهر آشوب سروی مازندرانی (متوفی ۵۸۸)، قم - ۱۳۷۸.
- (۳۰۹) **مناقب عمر بن الخطاب**، از ابن الجوزی - ابوالفرج عبدالرحمن بن علی قرشی بغدادی (متوفی ۵۹۷)، به تصحیح زینب ابراهیم القاروط، بیروت - ۱۹۸۰ م.
- (۳۱۰) **مناهج الاحکام**، از احمد بن محمد مهدی بن ابی ذر نراقی کاشانی (متوفی ۱۲۴۵)، تهران - بی تاریخ.
- (۳۱۱) **منتخب الاثر**، از لطف الله صافی، تهران - ۱۳۷۳.
- (۳۱۲) **المنتظم**، از ابن الجوزی (متوفی ۵۹۷)، به تصحیح محمد عبدالقادر عطا و دیگران، بیروت - ۱۹۹۲ م.

- (۳۱۳) **منتهی المقال**، از ابو علی محمد بن اسماعیل حائری مازندرانی (متوفی ۱۲۱۵)، تهران - ۱۳۰۰.
- (۳۱۴) **المنقذ من التقليد و المرشد الی التوحید**، از سدید الدین محمود بن علی حمصی رازی (متوفی پس از ۵۸۳)، چاپ قم - ۱۴۱۲ و نسخه خطی شماره ۶۷۴۴ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- (۳۱۵) **من لایحضره الفقیه**، از شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱)، به تصحیح علی اکبر غفاری، تهران - ۱۳۹۲.
- (۳۱۶) **منهاج السنّة**، از ابن تیمیه - تقی الدین احمد بن عبدالحلیم حرّانی دمشقی (متوفی ۷۲۸)، به تصحیح محمد رشاد سالم، قاهره - ۱۹۶۲ م.
- (۳۱۷) **منهاج الوصول الی معیار العقول فی علم الاصول**، از احمد بن یحیی بن المرتضی - المهدی لدین الله (متوفی ۸۴۰)، به تصحیح احمد علی مطهر الماخذی، صنعاء - ۱۴۱۲.
- (۳۱۸) **مهج الدعوات**، از سید ابن طاوس (متوفی ۶۶۴)، تبریز - ۱۳۲۳.
- (۳۱۹) **موارد الاتحاف**، از عبدالرزاق کمونه حسینی، نجف - ۱۹۶۸ م.
- (۳۲۰) **مؤلفات حکام الیمن**، از عبدالله محمد الحبشی، ویسبادن - ۱۹۷۹ م.
- (۳۲۱) **مؤلفات الزیدیّة**، از سید احمد حسینی، قم - ۱۴۱۳.
- (۳۲۲) **المیزان فی تفسیر القرآن**، از سید محمد حسین بن محمد طباطبائی تبریزی (متوفی ۱۴۰۳)، تهران - ۱۳۷۵.

ن

- (۳۲۳) **النجوم الزاهرة**، از جمال الدین ابو المحاسن یوسف بن تغری بردی اتابکی (متوفی ۸۷۴)، چاپ دارالکتب، قاهره - ۱۹۶۳ م.
- (۳۲۴) **نسب قریش**، از مصعب بن عبدالله زبیری (متوفی ۲۳۶)، قاهره - ۱۹۵۳ م.
- (۳۲۵) **نشوار المحاضرة**، از ابو علی محسن بن علی تنوخی (متوفی ۳۸۴)، به تصحیح عبود

الشالجي، بيروت - ۱۹۷۱ م.

(۳۲۶) **نضد الايضاح**، از محمد بن محمد محسن كاشاني علم الهدى (متوفى پس از ۱۱۱۲)،
كلكته - ۱۸۳۵ م (همراه فهرست شيخ طوسى).

(۳۲۷) **النقض**، از ابوالرشيد عبدالجليل بن ابى الحسين بن ابى الفضل قزوينى رازى (متوفى پس از
۵۵۶)، به تصحيح سيد جلال الدين محدث ارموى، تهران - ۱۳۵۸ ش.

(۳۲۸) **النقض على ابى الحسن على بن احمد بن بشار فى الغيبة**، از ابو جعفر محمد بن
عبدالرحمن بن قبه رازى (اواخر قرن سوم)، ضميمه ۲ كتاب حاضر.

(۳۲۹) **نقض كتاب الاشهاد**، از ابن قبه رازى، ضميمه ۳ كتاب حاضر.

(۳۳۰) **نهاية الافكار**، تقريرات درسى آقا ضياء الدين عراقى (متوفى ۱۳۶۱)، گردآورى محمد تقى
بروجردى، نجف - ۱۳۷۱.

(۳۳۱) **النهاية فى غريب الحديث**، از مجد الدين مبارك بن محمد بن عبدالكريم جزرى شيبانى -
ابن اثير (متوفى ۶۰۶)، قاهره - ۱۳۱۱.

(۳۳۲) **النهاية فى مجرد الفقه و الفتاوى**، از شيخ طوسى (متوفى ۴۶۰)، بيروت - ۱۹۷۰ م.

(۳۳۳) **نهج البلاغة**، بخشى از خطب و رسائل و كلمات امير المؤمنين (ع)، گردآورى شريف رضى
(متوفى ۴۰۶)، به تصحيح صبحى الصالح، بيروت - ۱۳۸۷.

هـ

(۳۳۴) **الهداية الكبرى**، از ابو عبدالله حسين بن حمدان خصبى جنبلانى (متوفى ۳۴۶ يا ۳۵۸)،
بيروت - ۱۹۸۶ م.

(۳۳۵) **الهفت والاطلة = كتاب الهفت الشريف**، منسوب به مفضل بن عمر جعفى، به تصحيح
مصطفى غالب، بيروت - ۱۹۶۴ م.

و

(۳۳۶) وسائل الشيعة، از محمد بن حسن حر عاملی (متوفی ۱۱۰۴)، به تصحیح عبدالرحیم ربّانی

شیرازی و محمد رازی، تهران - ۱۳۷۶ به بعد.

(۳۳۷) وفيات الاعيان، از ابن خلکان - ابوالعباس احمد بن محمد بن ابراهیم برمکی اربلی (متوفی

۶۸۱)، به تصحیح احسان عباس، بیروت - ۱۹۶۸ م.

ب - منابع خارجی

ABRAHAMOVE, Binyamin :

"The Barahima's Enigma, a Search for a New Solution," in *Die Welt*,
18(1987): 72-91

GOLDZIER, Ignaz:

Introduction to Islamic Theology and Law, trans. Andras and Ruth
Hamori, Princeton, 1981

HALM, Heinz:

- "Das Buch der Schatten," in *Der Islam*, 55 (1978): 219-60
- *Die Islamische Gnosis*, Zürich and München, 1982
- *Die Schia*, Darmstadt, 1988

HUSAMEDDIN, Ahmad b. Said al-Rukali (d. 1343/1925):

*Kur'anin 20 . asra gore anlami. , vol . 1 : Fatiha ve Amme cüzü okunusu
tercümesi ve aciklamasi*, ed. M . Kazim Ozturk, Izmir, 1974 (*Seyyid Ahmed
Husameddin Kulliyatindan*: 4)

KLEMM, Von Verena :

- "Die Vier Sufara des zwolften Imam zur formativen periode der

Zwölfersī'a " , in *Die Welt des Orients*, 15 (1984): 126 - 143.

KOHLBERG, Etan:

- "From Imamiyya to Ithna'ashariyya," in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 39 (1976) : 521- 34

- "Imam and Community in the pre-Ghayba period," in Said Amir Arjomand(ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany, NY, 1988: 25 - 53

- "The Term Rafida in Imami Shi'i Usage," in *Journal of the American Oriental Society* , 99 (1979): 39-47

MADLUNG, Wilferd:

- "Bemerkungen zur imamitschen Firq Literature," in *Der Islam*, 43 (1967): 37 - 52

- *Der Imam al-Qasim b. Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin, 1965

- "Imamism and Mu'tazilite Theology," in Tawhīq Fahd (ed.), *Le Shiisme imamiyye*, Paris, 1979: 13-29

- "Some Notes on Non-Ismaili Shi'ism in the Maghrib," in *Studia Islamica* (1977): 87-97

- "The Shi'ite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalam," in Praviz Morewedge (ed.), *Islamic philosophical Theology*, Albany, NY, 1979: 120 - 39

MODARRESSI, Hossein:

- *An Introduction to shi'i Law* , London, 1984

SEZGIN, Fuat:

Geschichte des Arabischen schrifttums , Leiden, 1967

STROUMSA, Sarah:

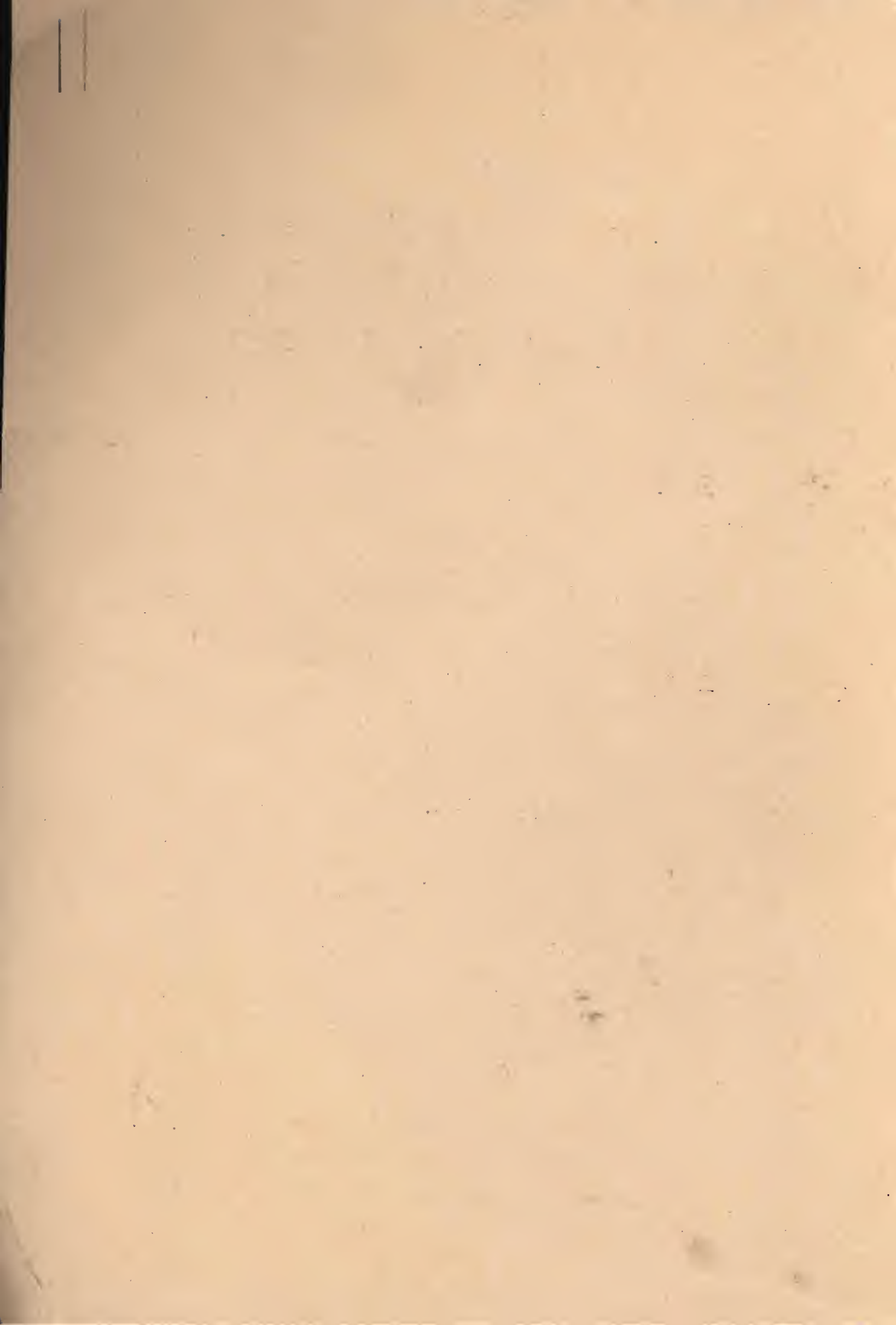
"The Barahima in Early Kalam," in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6 (1985): 229-41

TUCKER, William F. :

"Bayan b. Sam'an and the Bayaniyya," in the *Muslim World*, 65 (1975): 241-53

WASSTROM, Steve :

"The Moving Finger Writes: Mughira b. Sa'id's Islamic Gnosis and the Myth of its Rejection", in the *History of Religions*, 25 (1985 - 86) : 1-29



CRISIS AND CONSOLIDATION
IN THE FORMATIVE PERIOD
OF SHI'ITE ISLAM

Hossein Modarressi



THE DARWIN PRESS, INC.
PRINCETON, NEW JERSEY

ISBN 0-87850-095-2